Text- und literarkritische Untersuchung zum Vaterunser.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der

Hohen Katholisch-theologischen Fakultät der
Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg i. Els.

eingereicht am 18. Dezember 1912

von

Joseph Hensler

Priester der Diözese Limburg (Lahn).

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Münster i. W. 1913.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Referent: Prof. Dr. I. Rohr.

Korreferent: Prof. Dr. P. Heinisch.

Mit Genehmigung der Fakultät wird hier zunächst nur ein Teil der ganzen Arbeit veröffentlicht, die als 5. Heft des vierten Bandes der Neutestamentlichen Abhandlungen (herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz-Münster i. W.) erscheint.

Meiner lieben Mutter.

Vorwort.

Den ersten Anstoß zu der vorliegenden Arbeit gab in dankenswerter Weise Herr Prof. Dr. J. Schäfer vom Bischöfl. Priesterseminar in Mainz.

Die durch Harnack aufgerollte Frage nach der ursprünglichen Form des Vaterunsers verdiente um so mehr eine erneute Prüfung, als die Ergebnisse der kritischen Forschung nur einen Torso des christlichen Weltgebetes übrig ließen. Wer sich mit dem Gebet des Herrn beschäftigt, wird mitten in das ntl Gebiet hineingeführt. Die für den Anfänger besonders große Schwierigkeit, hier überall klar zu sehen, hat der Verfasser nicht verkannt. Deshalb bittet er um Nachsicht für seine Erstlingsarbeit. Sie war bereits Ende 1909 vollendet, konnte aber wegen ungünstiger Umstände erst jetzt erscheinen. Die neueste Literatur ist nach Möglichkeit noch benutzt worden. Zu besonderem Danke bin ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. I. Rohr in Straßburg verpflichtet.

Aphraates, der persische Weise des 4. Jahrhunderts, gebe dem Büchlein das Geleite: „Liebe das reine Gebet und sei fleißig im Bitten, und als erstes unter allen Gebeten bete das Gebet des Herrn!“ (Aus der 4. Homilie.)

Wiesbaden, den 4. Oktober 1913,

am Feste des hl. Franziskus,
des Bettlers und Beters von Assisi.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

I. Textkritischer Teil.

1. Abschnitt: Mt 6, 9—13 8

2. Abschnitt: Lk 11, 2—4 17

3. Abschnitt: Untersuchung über die Geistbitte 30

§ 1. Ihre Überlieferung 30

§ 2. Gehört die Geistbitte in das V U? 32

§ 3. Erklärung des Eindringens der Geistbitte 42

II. Literarkritischer Teil.

1. Abschnitt: Das V U im N T 48

§ 1. Vergleichung der Mt- und Lk-Form des V U 48

a) In ihrem gegenseitigen Verhältnis 48

b) Die Vergleichung im Rahmen der synoptischen Frage. . 53

§ 2. Ntl Parallelen zu den einzelnen Bitten des V U 58

Verzeichnis der Abkürzungen.

AT = Altes Testament.
BZ = Biblische Zeitschrift, hrsg. von J. Göttsberger und J. Sickenberger, Freiburg i. B. 1903 ff.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, Wien 1866 ff.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff.
KL = Wetzer und Welte's Kirchenlexikon [2], beg. von J. Hergenröther, fortges. von F. Kaulen, Freiburg i. B. 1882 ff.
NT = Neues Testament.
RE = Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche [3], begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck, Leipzig 1896 ff.
ThJB = Theologischer Jahresbericht, hrsg. von G. Krüger u. W. Köhler, Leipzig 1882 ff.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, hrsg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Leipzig 1882 ff.
VU = Vaterunser.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, hrsg. von E. Preuschen, Gießen 1900 ff.

Einleitung.

Das Vaterunser ist das Gebet des Herrn *κατ' ἐξοχήν*. Vom Beten Jesu ist in den Schriften des NT oft die Rede [1]). Andere Gebete, z. B. das herrliche, weihevolle, hohepriesterliche Abendmahlsgebet im 17. Kapitel des Johannesevangeliums sind umfangreicher wie das VU, wieder bei anderen Gelegenheiten, z. B. am Ölberg, hat der Erlöser vielleicht ergriffener gebetet. Aber das VU ist das Gebet des Herrn schlechthin geworden, weil es nach Inhalt und Form das tiefste und vollendetste Gebet ist und weil es zugleich eine Gebetsunterweisung an seine Jünger darstellt, wie sie sich sonst im Evangelium [2]) nicht wieder findet. Diese Wichtigkeit und Einzigartigkeit berechtigt zur erneuten Prüfung der Frage: Wie lautete dieses Gebet in Jesu Munde?

Wir fragen nicht danach, welche Form und welchen Wortlaut es in der Sprache Jesu hatte, die mit höchster Wahrscheinlichkeit als ein galiläisch gefärbtes Aramäisch zu bezeichnen ist. Noch viel weniger fragen wir, ob „das Evangelium, welches von Haus aus aramäisch war, zuerst auch aramäisch niedergeschrieben wurde" [3]). Auch exegetische und gebetsgeschichtliche Fragen werden

---

[1]) Zum Gebetsleben Jesu vgl. folgende Evv-Stellen: **Mt 11, 25—27 (Lk 10, 21. 22)**; Mt 14, 19 (Mk 6, 41; Lk 9, 16; Jo 6, 11); Mt 14, 23 (Mk 6, 46); Mt 15, 36 (Mk 8, 6); Mt 26, 26. 27. 30 (Mk 14, 22. 23. 26; Lk 22, 19); **Mt 26, 36—46 (Mk 14, 32—42; Lk 22, 40—46)**; **Mt 27, 46 (Mk 15, 34)**; Mk 1, 35; 7, 34; Lk 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 28. 29; 22, 32; **23, 34. 46**; 24, 30; **Jo 11, 41 ff.; 12, 27 ff.; 17.** Die fett gedruckten Zitate enthalten wörtlich überlieferte Gebete des Herrn außer dem VU.

[2]) Aussprüche und Gleichnisse Jesu zum Gebet siehe Mt 5, 44 (Lk 6, 28); Mt 7, 7—11 (Lk 11, 9—13); Mt 18, 19. 20; 21, 21. 22 (Mk 11, 22—24); Mk 11, 25; Lk 11, 5—8; 18, 1—8; 18, 9—14; Jo 4, 21—24; 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26.

[3]) Vgl. G. Aicher, Kamel und Nadelöhr, in: Neutestamentliche Abhandlungen I, 5. Heft (Münster i. W. 1908) S. V.

nur gestreift und stehen nicht im Vordergrunde unseres Interesses [1]), sondern wir befassen uns mit dem nun einmal überlieferten Material.

In griechischer Sprache ist uns das V U überkommen. Aber die ursprüngliche Textform steht nicht ohne weiteres fest. Das beweist schon die Tatsache, daß wir im Lukastexte nur fünf Bitten lesen, während Matthäus die übliche Siebenzahl hat. Man behauptet aber ferner, der Urtext habe noch einschneidendere Veränderungen erfahren und größere Wandlungen durchgemacht, bis er sich zu der heute allgemein üblichen Gestalt des Herrngebetes entwickelte [2]). Ja, fast handelt es sich um die Frage, ob das uns so vertraute Gebet, das Christus den Seinen als Schlüssel des Himmels in die Hand gegeben, das man [3]) „das Wörterbuch aller Grundbegriffe für des Menschen Rede von und zu Gott" genannt hat, überhaupt zum sicheren Besitz des Evangeliums gehört. Ist das V U, das täglich aus tausend und abertausend Menschenherzen in schlichter, kindlicher Zuversicht und in stürmischem Verlangen zu Gott dem Vater emporsteigt, textkritisch als das ursprüngliche zu erweisen? Oder wie lautet sonst das Gebet des Herrn? Ist es originales Eigentum der frohen Botschaft Christi? Oder ist es vielleicht ein jüdisches Gebet? In neuerer Zeit sind diese Fragen in Fluß gekommen und verdienen bei der tiefgreifenden Bedeutung des Gebetes gewiß Beachtung und methodische Untersuchung. Die vorliegende Abhandlung möchte einen bescheidenen Beitrag zu ihrer Lösung liefern. Sie will den ursprünglichen Wortlaut des V U nach dem Evangelium textkritisch feststellen und durch prüfende Vergleichung mit verwandten Erscheinungen die literarische Eigenart oder Abhängigkeit des Herrngebetes zu ermitteln suchen.

---

[1]) Über geschichtliche Fragen unterrichtet O. Dibelius, Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes, Gießen 1903. Ebenso E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901.

[2]) „Es gibt nun doch eine nicht geringe Anzahl von Spuren, daß die Überlieferung nicht bloß erhaltend, sondern auch umformend und neuschaffend gewirkt hat . . . Man erkennt hier deutlich, wie eine Spruchreihe nach den Erfahrungen und aus der Stimmung der späteren Gemeinde umgeformt ist. Die wichtigsten Beispiele hierfür sind die mehr liturgischen Stücke: Vaterunser und Abendmahlsworte." J. Weiß, Die Schriften des N T I² 60.

[3]) So ohne Quellenangabe zitiert bei G. Hönnicke, Neuere Forschungen 59.

Der erste Teil wird demgemäß nach einer einleitenden Übersicht über die neuere, für unsere Frage in Betracht kommende Literatur in zwei Abschnitten die Überlieferung des VU-Textes bei Mt und Lk und in einem dritten die sog. Geistbitte untersuchen, während der zweite Teil mit seinen drei Abschnitten das VU im NT, in der altchristlichen Literatur und in der Literatur des Judentums behandeln wird.

Die Forschung der letzten Jahre hat die Frage nach dem ursprünglichen VU in ein neues Licht gerückt. Den Anstoß gab die sogenannte Geistbitte. An Stelle der ersten oder zweiten Bitte soll nämlich zu lesen sein: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*[1]). Lange Zeit hat man auf diese Abweichung keinen großen Wert gelegt. Seit aber A. Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften[2]) zu dem überraschenden Ergebnis gekommen ist, daß das Herrngebet ursprünglich nur aus drei Bitten bestand, haben sich mehrere Forscher um das VU bemüht und das durch die Variante entstandene Problem zu lösen versucht. Harnacks Ergebnis[3]) ist folgendes: „‚Vater, das Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung hinein' — so lautete das ursprüngliche Herrngebet. Bei Matthäus ist uns dieses Gebet in bereicherter und liturgisch stilisierter Form als Gemeindegebet erhalten, unter Anknüpfung an die jüdische Gebetsübung und an die Verkündigung Jesu. Bei Lukas liegt es uns vermehrt um eine einleitende Bitte (Harnack meint hier die Bitte um den heiligen Geist) vor, welche die Erfahrung der christlichen Gemeinde im apostolischen Zeitalter enthält, im Unterschied von allen andern religiösen Gemeinschaften, zunächst von der der Johannesjünger."

Schon nach sechs Wochen erwiderte ihm H. von Soden[4]) mit dem Nachweis, daß die Zugehörigkeit der Geistbitte zum ursprünglichen Lukastext weder durch äußere noch durch innere Gründe wahrscheinlich gemacht werden kann[5]). Darum ist auch

[1]) Bezeugung s. unten S. 30 ff.

[2]) Am 21. Januar 1904.

[3]) Sitzungsberichte 1904, I 208.

[4]) Die christliche Welt XVIII (Marburg 1904) 218—224.

[5]) Dementsprechend nimmt v. Soden die Bitte auch nicht in seinen Text des NT auf (Die Schriften des NT. Text und Apparat, Göttingen 1913).

das ganze Gebäude, das Harnack auf dieser vermeintlichen Zugehörigkeit errichtet hat, hypothetisch, ohne festes Fundament.

Noch weiter als von Soden ging K. F. Nösgen[1]). Nach diesem Gelehrten, der sogar nicht abgeneigt ist, bei Lukas ursprünglich alle sieben Bitten zu finden, haben „die inneren Gründe, aus denen sich die Nichtzugehörigkeit der ersten drei Bitten bei Matthäus zum ursprünglichen Herrngebet ergeben soll, . . . eine Jesu Evangelium so fremdartige Basis, daß sie für jeden hinfallen, der sich sogar allein von dem Geist und Sinn der Bergpredigt leiten läßt, in deren Zusammenhang uns das V U im 1. Evangelium überliefert ist" (Sp. 423) und „die kritische Beanstandung des überlieferten Umfanges des Herrngebetes ist schlecht begründet. Noch haltloser aber ist das angeblich positive Ergebnis der Kritik" (Sp. 424). „Die Christenheit wird dieselbe nur als ein beklagenswertes Dokument einer falsch berühmten Kunst beiseite zu legen haben" (Sp. 426).

F. Blaß kommt in einem Vortrag, den er am 25. Mai 1904 auf der theologischen Konferenz in Eisenach „über die Textkritik im N T" [2]) hielt, auf die textkritische Behandlung des V U durch Harnack zu sprechen und nähert sich dessen Darlegungen insofern, als er die Möglichkeit nicht ausschließt, daß das Herrngebet bei Lukas nur aus der Geistbitte und dem zweiten Teil (Unser tägliches Brot usw.) bestanden habe, mißt aber Harnacks weiteren Ausführungen keinen Wert bei, weil sie keine Textkritik mehr seien. Er hat „allen Respekt vor Professor Harnacks Gelehrsamkeit und Geist; aber was der Herr Christus gesagt oder nicht gesagt hat, das festzustellen, reicht über Harnacks Fassungskraft unendlich weit hinaus" (S. 14) [3]).

Der Standpunkt, von dem aus E. Paslack[4]) das V U betrachtet, ist „ein durchaus anderer, als die Standpunkte es

[1]) Evangelische Kirchenzeitung LXXVIII (Helmstedt 1904) 389—398. 417—426. [2]) Erschien unter gleichem Titel in Leipzig 1904.

[3]) F. Blaß hatte schon in sein Evangelium secundum Lucam, an Stelle des ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου die Geistbitte ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς als ursprünglich aufgenommen. „Lucas ea scripsit, quae testatur Gregorius" (Praefatio LXIII). — So hatte auch A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte 3. Heft 234, die Geistbitte „auf Rechnung des dritten Evangelisten" gesetzt, „dessen Vorliebe für die Erwähnung des πνεῦμα ἅγιον bekannt ist".

[4]) Exegetische Bemerkungen zu Mt 6, 9—13 und Lk 11, 2—4, Straßburg 1905.

sind, von denen aus es bisher betrachtet worden ist" (S. 5). Nach ihm ist die Geistbitte ursprünglich von Christus gelehrt worden; statt *ἐπιούσιον* schreibt er *ἐπούσιον*, die letzte Bitte läßt er fallen und nimmt noch durch andere Eigenheiten eine besondere Stellung ein. In seinem Schlußurteil meint er, „bei einer korrekten Umgestaltung des VU zu einem christlichen Gebete hätte dasselbe ganz gehaltvoll und wertvoll werden können, in der Gestalt aber, wie es uns überliefert worden ist, hat es weder Christus gelehrt, noch kann es als Mustergebet gelten und wäre entweder umzuarbeiten, oder außer Gebrauch zu setzen" (S. 51). Er hält es in seiner ursprünglichen Form für ein alttestamentliches Gebet in allen seinen Teilen, „weil die Jünger Jesu damals, als dieser es sie beten lehrte, noch ganz auf alttestamentlichem Boden standen" (S. 7).

In der „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" [1]) äußert sich F. Spitta über „die älteste Gestalt des VU", wobei er sich auf Harnacks Seite stellt, freilich ohne ihm in allen Punkten zuzustimmen. Namentlich läßt er den ersten Teil des Gebetes nicht ganz verschwinden. „Wir können uns keine ältere Form des VU konstruieren als diejenige, die Marcion in seinem Evangelium gelesen und die ursprünglich auch im Lukasevangelium gestanden hat" (S. 342). „Die vollere Form des VU kann als solche gar nicht auf Jesus zurückgeführt werden" (S. 345).

Von der Arbeit G. Hönnickes, der in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift" [2]) das religionsgeschichtliche, das text- und literarkritische und das exegetische Problem des VU erörtert, sei hier erwähnt, daß er die Rekonstruktionsversuche einer VU-Urform für nicht geglückt, aussichtslos und gleichgiltig hält. Nach ihm „haben beide Rezensionen bei Matthäus und Lukas das Recht ihres Bestehens. Beide sind im Geist Christi und haben in den überlieferten Reden Jesu ihre volle Wahrheit. Und für das Verständnis des Gehaltes sowie des Ideenganges des Herrngebetes macht es keinen großen Unterschied aus, ob man die Matthäus- oder Lukasrezension wählt" (S. 120). Was die Geistbitte anbetrifft, so hält Hönnicke sie nicht für ursprünglich bei Lukas.

Religionsgeschichtlich wird das VU untersucht von G. Klein in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die

---

[1]) IX (Göttingen 1904) 333ff.

[2]) XVII (Erlangen und Leipzig 1906) 57—67. 106—120. 169—180.

Kunde des Urchristentums“ [1]). Er kommt zu dem Resultat, daß wir die Urgestalt des V U noch besitzen „und zwar in der Form, wie es uns im Evangelium Matthäus überliefert worden ist“ (S. 48). „Denn nur in dieser Form entspricht es den Anforderungen, die an ein jüdisches Gebet gestellt wurden“ (S. 35). „Jesus hat sicher nicht daran gedacht, ein Gebetsformular für eine kultische Gemeinde zu schaffen. Sein Gebet ist vielmehr ein Kind des Augenblicks, aus der messianischen Stimmung heraus geboren. Es ist ein Aufschrei der Seele zu Gott, um ihr das zu geben, was für den Augenblick der Welt not tut“ (S. 48).

Die außerdeutsche Theologie hat kein nennenswertes Material zu unserer Frage beigebracht. Nur in den „Studi Religiosi“ [2]) schrieb E. Pistelli einen Artikel über „Il Pater noster“, worin er sich aber lediglich darauf beschränkt, zu berichten und an einem Beispiel die Mannigfaltigkeit der an eine Stelle des Evangeliums sich anknüpfenden Probleme zu zeigen. Die Frage nach der Urgestalt des V U läßt er offen, weil er ihre Lösung für unmöglich hält mit den uns zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln („per ora contentarsi di sapere quale è lo stato di fatto della questione“, p. 17).

Diese Zusammenstellung der neueren Literatur über das V U beansprucht Vollständigkeit nur insofern, als sie alles unberücksichtigt läßt, was in Büchern, Kommentaren, Einleitungen, Sammelwerken, Zeitschriften usw. gelegentlich über das Problem in den letzten Jahren geschrieben ist. Darauf wird jeweils am gegebenen Orte im Laufe der Abhandlung Bezug genommen. Selbstverständlich liegen auch aszetische und homiletische Werke über das unerschöpfliche, erhabene Gebet, das immer wieder von neuem nicht nur zu religiösen, sondern auch zu sozialen, zeitphilosophischen, ja wirtschaftspolitischen Ausdeutungen Anlaß gibt, außerhalb des unmittelbaren Kreises unserer Betrachtungen. Die Verschiedenheit der Resultate, zu denen die eben genannten Forscher auf dem abgegrenzten Gebiete gelangt sind, scheint geeignet, die Frage nach der Ursprünglichkeit des V U nochmals aufzurollen, um der Lösung so nahe wie möglich zu kommen. So nahe wie

[1]) VII (Gießen 1906) 34—50. Abgedruckt bei G. Klein, Der älteste christliche Katechismus 256—273.

[2]) Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia, fasc. IV, Luglio-Agosto 1907. Auch als Sonderabdruck, nach dem hier zitiert wird, erschienen in Florenz 1907.

möglich. Denn der Glaube an ein absolut sicheres Ergebnis in unserer Frage wäre utopisch. Absolut Sicheres können wir meist nur in Verneinungen, Abgrenzungen und Gegenüberstellungen bieten, während die positiven Resultate im besten Falle mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behauptet werden können. Hier geben wir A. Jülicher[1]) vollkommen recht, wenn er die weitverbreitete Neigung in der neutestamentlichen Exegese und Kritik, alles bestimmt zu wissen und auf jede Frage eine sichere Antwort zur Hand zu haben, für ganz und gar ungerechtfertigt erklärt. Namentlich auf dem textkritischen Gebiete muß man sich der Bedingtheit der wissenschaftlichen Ergebnisse bewußt bleiben. Man darf den Wert des Buchstabens nicht mechanisch überspannen. Denn der Buchstabe ist etwas stofflich Bedingtes und wie der Stoff dem Wechsel der Zeiten unterworfen. Der Geist steht über dem Stoff, der Wortinhalt über der Wortform. Der Text kann in der Überlieferung schwanken, während der wesentliche Inhalt unversehrt erhalten bleibt. Aus dieser Erkenntnis erwächst die Aufgabe und Berechtigung der biblischen Textkritik. Wir sollen nach den Worten des hl. Augustinus „nicht meinen, die Wahrheit werde gleichsam durch geheiligte Laute so verschanzt, als wolle uns Gott nicht nur den Inhalt, sondern auch die Wortform nahelegen; vielmehr soll die Sache, um deren Ausdruck es sich handelt, dem Wortlaut, der die Sache ausdrückt, vorgezogen werden, so daß wir die Worte gar nicht zu suchen brauchten, wenn wir ohne sie die Sache wissen könnten, wie sie Gott und in ihm seine Engel wissen“ [2]).

[1]) Einleitung 5. 6 6.

[2]) De consensu Evangelistarum l. II, c. 66, n. 128; nach N. Peters, Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte, in: Bibl. Zeitfragen V, 6. u. 7. Heft (Münster i. W. 1912) 5.

I. Textkritischer Teil.

Das V U ist uns an zwei Stellen im N T überliefert, und zwar nach den übereinstimmenden neueren Textausgaben bei Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, B. Weiß, Nestle, v. Soden u. a. in zwei verschiedenen Formen, bei Mt 6, 9—13 in der allgemein bekannten Gestalt, bei Lk 11, 2—4 um zwei Bitten verkürzt. Die dritte und siebente Bitte („Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden“ und „Sondern erlöse uns von dem Übel“) fehlen bei dem dritten Evangelisten [1]).

Erster Abschnitt:

Mt 6, 9-13.

Das Gebet des Herrn lautet nach Mt 6, 9—13 wie folgt:

(9b) *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα σου·*
(10) *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·*
(11) *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·*
(12) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·*
(13) *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.*

Zu diesen Versen sind folgende Varianten anzumerken:

ad 9. Statt des hebraisierenden Plurals *τοῖς οὐρανοῖς* liest die Didache (8, 2) *τῷ οὐρανῷ* [2]). Das Wort wird promiscue im Singular und Plural gebraucht.

ad 10. *ἐλθάτω* ist eine schon im Attischen vorkommende Mischform zwischen Aorist I und II mit den Endungen des Aorist I,

[1]) Vor dem Erwachen der Bibelkritik las man das V U bei Mt und Lk in der gleichen Gestalt. So z. B. in der berühmten editio regia des R. Stephanus. Vgl. die Ausgabe von Scrivener 12. 171f.

[2]) F. X. Funk, Patres Apostolici I ² 18.

aber ohne das σ desselben [1]); wegen der besseren Bezeugung (ℵ D E [2] G Δ) und als scriptio ardua ist es dem regelmäßigen ἐλθέτω vorzuziehen. v. Soden nimmt allerdings hier und Lk 11, 2 ἐλθέτω in seinen Text auf. ὡς fehlt in D* und den Italahandschriften a b c k. Das durch ℵ B Z Δ 1. 22. 406 bezeugte ἐπὶ γῆς versehen die Codices D E G K L M S U Δ Π mit dem Artikel τῆς [2]).

ad 11. Vers 11 enthält die berühmte crux interpretum ἐπιούσιον. An der Bezeugung ist nicht zu rütteln. Die Erklärung ist um so schwankender. Keine der bisher ersonnenen Deutungen befriedigt allseitig, und doch birgt jede einen Wahrheitskern in sich [3]). Das seltsame Wort ist ein ἅπαξ λεγόμενον, wie schon Origenes (De oratione 16) feststellte [4]). Neuerdings ist A. Deißmann geneigt, es für ein gemeingriechisches Wort zu halten [5]).

---

[1]) Vgl. F. Blaß, Grammatik 47.

[2]) Über die Beziehung der Worte „wie im Himmel also auch auf Erden" vgl. E. Nestle, Zum Vaterunser, in: ZNW VI (1905) 107: „In Nr. 53 der englischen Parlamentary Papers von 1903 ist verfügt, beziehungsweise genehmigt — es ist lehrreich, daß dazu ein Parlamentsbeschluß notwendig ist —, daß in der dritten Bitte des V U das Komma, das bisher hinter on earth stand, künftig vor diesen Ausdruck gesetzt werde . . . Sinn und Tragweite dieser Kommaversetzung ist, daß nunmehr dieser Schluß nicht mehr bloß zur dritten Bitte, sondern zu allen drei vorangehenden Bitten bezogen werden kann. Namentlich Westcott-Hort — siehe § 421 ihrer Einleitung — sind sehr entschieden für diese Beziehung eingetreten und ich habe sie durch den stichischen Druck meiner Ausgabe angenommen." Auch der Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos, Ratisbonae 1866, 380 belehrt über diese Beziehung pars IV, cap. X, 3: Verba illa „sicut in coelo et in terra", ad tres primas petitiones referri posse, et quomodo hic intelligantur.

[3]) Vgl. F. Zorell S. J., Novi Testamenti Lexicon graecum, Paris 1911, 210: de etymologia ac vi vocabuli non certo constat.

[4]) Die Meinungen der Väter über das fragliche Wort werden übersichtlich besprochen von J. Knabenbauer S. J., Evangelium secundum S. Matthaeum [2] 273 f. Auch J. P. Bock S. J. behandelt in der „Zeitschrift für katholische Theologie" XXXII (Innsbruck 1908) 776 ff. die patristischen Erklärungen, in Buchform erschienen unter dem Titel: Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen, Paderborn 1911. Jedoch läßt sich seine exklusiv eucharistische Auslegung nicht halten. Vgl. auch Bocks Referat bei K. Kammel, Bericht über den XXIII. Internationalen Eucharistischen Kongreß, Wien 1913, 168 ff. Ebenso F. Springer S. J., „Unser tägliches Brot gib uns heute", die Brotbitte des Vaterunsers nach ihrem eucharistischen Sinne, Paderborn 1912.

[5]) Er bemerkt (Licht vom Osten [3] 50): „Wo nicht auf den ersten Blick ein Wort sich als jüdische oder christliche Neuschöpfung zu erkennen gibt,

Seiner Herkunft nach ist es entweder von *ἐπεῖναι* oder von *ἐπιέναι* abzuleiten. Beide Möglichkeiten sind ausgiebig verwertet und um eine Anzahl anderer Ableitungen vermehrt worden.

Auf den Namen *εἶναι* (*οὐσία*) führt es der Thesaurus graecae linguae zurück und versteht darunter nach patristischem Vorgang (Origenes: *τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον*, Theophilus: *τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συσιάσει ἡμῶν αὐτάρκη*) das, was zu unserm Sein und Leben, zu unserer *οὐσία* nötig ist, was zum Lebensunterhalt genügt [1]). Diese Auffassung entspricht dem hebräischen לֶחֶם חֻקִּי „das Brot meines Bedarfes" (Spr 30, 8). Aus demselben Stamm ergibt sich auch der Sinn [2]) „zukommend, angemessen".

da ist es bis zum Erweis des Gegenteils als gemeingriechisches Wort anzusprechen." Dazu die A. 1: „Das gilt m. E. sogar von *ἐπιούσιος* trotz der bekannten Notiz des Origenes." Früher schrieb Deißmann zu *ἐπιούσιος* (Neue Bibelstudien 41): „Bei diesem Wort ist es durch das Zeugnis des Origenes wahrscheinlich gemacht, daß es wirklich ein ‚biblisches' ist" und machte auf eine interessante Notiz von W. Grimm zu 2 Makk 1, 8 (*προσηνέγκαμεν θυσίαν καὶ σεμίδαλιν καὶ ἐξήνραμεν τοὺς λύχνους καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους*) aufmerksam: „Willkürlicher, aber wegen Mt 6, 11 und Lk 11, 3 merkwürdiger Zusatz in drei Codd. Sergii: *τοὺς ἐπιουσίους*" (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT IV [Leipzig 1857] 35). In der von Grimm bearbeiteten Wilkeschen Clavis Novi Testamenti Philologica [3], Leipzig 1888, sei diese Bemerkung nicht berücksichtigt, auch sonst nirgends. J. Haußleiter weist PRE XX [3] (1908) 440 nach, daß es sich bei den Codd. Sergii „gar nicht um griechische Handschriften, sondern um die willkürliche Version eines Vergleichers armenischer Handschriften" handelt. „Es bleibt also dabei, daß *ἐπιούσιος* ein *ἅπαξ λεγόμενον* im strengsten Sinne ist."

[1]) H. Stephanus, Thesaurus graecae linguae III [3] (1835) 1721: „*ἐπιούσιος ἄρτος*, Mt 6, [11, Lc 11, 3], *ὁ ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ τροφὴν ἐπαρκῶν*: vel *ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων* . . . Orig. de orat. 16: *Πρῶτον δὲ τοῦτ' ἰστέον ὅτι ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν.*" Vgl. A. Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus 161 f.; ferner A. Resch, Agrapha 237.

[2]) So Nösgen, Ev. K.-Ztg. LXXVIII (1904) 421. Zu einer ähnlichen Bedeutung kommt E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen 78 A.: „Unsere Nahrung, wie sie eben gerade auf uns entfällt", so wie *ὁ ἐπιών* (*ἰέναι*) der sei, der einem eben gerade in den Weg kommt, und *τὸ ἐπιόν* das, was einem eben gerade beifällt. Ähnlich erklärt A. Debrunner, Glotta IV (Göttingen 1912) 249 ff. *ἐπιούσιος* als „Hypostasierung" eines Ausdrucks wie *ἐπὶ τὴν οὖσαν* scil. *ἡμέραν* „für den betreffenden Tag". An der Erklärung „angemessen, ausreichend" hält auch Hönnicke, Neue kirchl. Zeitschr. XVII (1906) 176 f. fest. Hierhin gehört schließlich auch die interessante Wiedergabe des *ἐπιούσιος* mit „auffenthaltig" in der alten 1534 in Mainz gedruckten „Katholischen

Gegen diese Ableitung spricht der Hiatus *ἐπι-ούσιος*, der in analogen Bildungen stets vermieden wird, z. B. *ἐπουσία, ἐπουσιώδης*[1]). Daher macht denn auch E. Paslack 7. 26. 28 usw. in seiner Willkür ein *ἐπούσιος* aus *ἐπιούσιος*[2]).

Die zweite Gruppe von Übersetzungen geht auf *ἐπιέναι* zurück. Von *ἐπιών* bzw. *ἐπιοῦσα* (sc. *ἡμέρα*) läßt sich das Wort grammatisch am ungezwungensten herleiten. Und die Grammatik wird einer vernünftigen, natürlichen Exegese immer den Weg weisen. So übersetzen sehr viele Erklärer *ἐπιούσιος* mit „morgig, für morgen, für den kommenden Tag“[3]). Statt der etwa vorauszusetzenden umständlichen Ausdrucksweise *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας* hätte dann der griechische Übersetzer des aramäischen Urwortes das neue, kurze, prägnante Adjektiv *ἐπιούσιος* gebildet. *Τῇ ἐπιούσῃ* in Verbindung mit *ἡμέρᾳ* oder *νυκτί* oder noch häufiger ohne nähere Bezeichnung ist ein gemeingriechischer Ausdruck, den Lk in der Apg fünfmal gebraucht (7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18; 23, 11). Da wir an die Bitte ums „tägliche“ Brot gewöhnt sind, klingt uns die Übersetzung „für den kommenden Tag“ vielleicht zunächst befremdlich. Wie sich aber diese Wendung mit der uns geläufigen verträgt, ja welch ein umfassender und reicher Sinn sich damit verbinden läßt, davon überzeugt neuerdings eine gehaltvolle Predigt A. Ehrhards[4]). „‚Gib uns heute unser Brot für den kommenden Tag.‘ So müßte daher die wortwörtliche Übersetzung der vierten Bitte auch in

---

Bibel, verdeutscht durch D. J. Dietenberger“ 468: „(Auffenthaltig) das ist alles, das uns zu unserer, und unsers leibs und bleibens narung und auffenthaltung dienet . . .“

[1]) Grimm, Lexicon græco-latinum in libros NT 168.

[2]) Vgl. auch Klostermann, Matthäus 200: Dagegen spricht auch, „daß ein solches ‚zum Dasein nötig‘ schon in *τὸν ἄρτον ἡμῶν* genügend zum Ausdruck gebracht wäre“.

[3]) Vgl. Zenner in: Zeitschrift für katholische Theologie XVII (Innsbruck 1893) 173 f.; Blaß, Grammatik 68; A. Wright, A synopsis of the Gospels in Greek[2] 198 f.; Harnack, Sitzungsberichte 1904, I 208; Th. Zahn, Einleitung II[3] 319; A. Ehrhard, Vaterunser 62 ff. u. v. a.

[4]) Vaterunser 55 ff. — Die traditionelle Übersetzung „täglich“ erklärt sich aus dem quotidianum der Itala und Vulgata und wird sich in praxi gegenüber allen Verbesserungsvorschlägen mit Recht behaupten. „In a case like this, where the prayer had been daily recited so long, we dare not set aside the traditional rendering even if the new proposals were more satisfactory than they are.“ So A. Wright, A synopsis of the Gospels in Greek[2] 199.

unserer Sprache lauten. Da aber dasjenige, was jeden kommenden Tag eintreten soll, ebendadurch täglich wird, so können wir den altehrwürdigen Wortlaut der vierten Bitte mit Recht beibehalten. Die Zeitbestimmung ‚heute' will auch richtig verstanden werden; denn es handelt sich nicht um ein einmaliges Heute, sondern um ein täglich wiederkehrendes. Das Lukasevangelium hat daher auch eine Redewendung (*καθ' ἡμέραν*), die richtiger durch den Ausdruck ‚tagtäglich' wiedergegeben wird" (S. 62). Diese Übersetzung des *ἐπιούσιος* findet eine starke Stütze an Hieronymus [1]), der aus dem aramäischen Hebräerevangelium, einer aus der nachapostolischen Zeit stammenden apokryphen Schrift, für unsere Stelle das Wort מָחָר („morgig") überliefert. Wenn dagegen eingewendet wird [2]), das Hebräerevangelium sei erst aus dem Griechischen zurückübersetzt, könne also über den Sinn nicht entscheiden, so bleibt es doch ein wertvoller Zeuge für die frühe Auffassung der Neubildung.

Sodann wird behauptet [3]), die Deutung „für den kommenden Tag" stehe im Gegensatz zu andern Aussprüchen des Heilandes, in denen er vor der Sorge für den morgigen Tag warnt. „Sorget nicht für den kommenden Tag" (Mt 6, 34). Aber „der Nachdruck ist nicht auf die Worte ‚für den kommenden Tag' allein zu legen, sondern auf das Ganze, auf das Sorgen für den kommenden Tag nach Art der Heiden, von denen unmittelbar vorher die Rede ist, d. h. mit jener Ängstlichkeit und Furcht, die jeden Menschen beim Gedanken an die Zukunft befallen muß, der sich auf sich selbst stellt und der sich nicht in der Obhut des himmlischen Vaters weiß. Nicht sorgen, beten sollen wir um das Brot des kommenden Tages . . ." [4]).

Als weitere Übersetzungsversuche in der gleichen Richtung,

[1]) a. In Euangelio, quod appellatur Secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi mahar (מָחָר), quod dicitur crastinum, ut sit sensus: „panem nostrum crastinum i. e. futurum, da nobis hodie" (Hieron., Comm. in Mt 6, 11 [VII p. 34]). b. In Hebraico Euangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie (Hieron., in Ps 135 Comm. [Anecdota Maredsolana III 2. 202]), bei E. Preuschen, Antilegomena 5. Vgl. dazu L. Schade in: B Z VI (1908) 350f.

[2]) Vgl. J. Wellhausen, Einleitung 10.

[3]) Z. B. Bisping a. a. O.: „Allein nach dieser Deutung stände die Bitte im Widerspruche mit anderweitigen Aussprüchen des Heilandes, in welchen er ausdrücklich sagt, wir sollten für den morgigen Tag nicht sorgen (vgl. 6, 34)."

[4]) Ehrhard, Vaterunser 65.

abgeleitet von *ἐπιέναι*, sind zu erwähnen „bevorstehend, zukünftig, bis zum kommenden Tag reichend“ [1]). Noch gesuchter sind die Ableitungen aus dem semitischen Sprachgebiet „nährend, fortwährend, verdient, redlich erarbeitet“ [2]).

ad 12. Für *ὀφειλήματα* bringt D in ungenauer Schreibweise *ὀφιλέματα* und KL *ὀφελήματα*. Die Didache (8, 2) liest *ὀφειλήν*, wie wir auch im Deutschen meistens den Singular beten.

Das *ἀφήκαμεν* in derselben Bitte schwankt zwischen *ἀφίομεν*, *ἀφίωμεν* (oder *ἀφιῶμεν*) und *ἀφίεμεν*. Am besten bezeugt, nämlich durch ℵ*BZ 1. 124^{mg} harl* for fu syr^{p}, ist *ἀφήκαμεν*, das

---

[1]) „Bevorstehend, zukünftig“, abgeleitet von *ἐπιών* (*ἐπιέναι*), ähnlich wie von *ἑκών ἑκούσιος*, von *γέρων γερούσιος* usw., nicht im Sinne von „morgiger Tag“, sondern im Sinne von „anbrechender Tag“ oder „bevorstehender Tageszeit“, vom Augenblicke an gerechnet, wo wir uns des VU bedienen. So A. H. Wratislav im „Churchman“ (Juli 1888) und ihm zustimmend M. Flunk S. J. in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ XIII (Innsbruck 1889) 210ff. Ebenso J. Haußleiter in: PRE XX^{3} (1908) 440f. — Auf die Frage „Was bedeutet *ἄρτος ἐπιούσιος*?“ antwortet G. Kroening im „Gymnasium“ XXII (Paderborn 1904) 165ff.: „das bis zum kommenden Tage reichende.“ Es sei Adjektiv zu *ἡ ἐπιοῦσα*; lokale und temporale Präpositionen und Adverbien hätten oft neben der Wo- bzw. Wann-Bedeutung auch die Wohin- bzw. Bis-wann-Bedeutung (wie z. B. eo, *ποῦ*, *ἐκεῖ* = dort und dorthin, antelucanus = Wann-Bedeutung und Zielbedeutung usw.).

[2]) „Nährend“ unter Hinweis auf das targumische סְעִיד (Ps 105, 16). J. K. Edwards in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ XIX (Leipzig 1886) 371ff. — „Fortwährend“ nach dem sinaitischen Syrer A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien I 137 und E. Nestle, Unser täglich Brot, in: ZNW I (1900) 250ff. A. Merx schreibt in seiner Übersetzung und Erläuterung der syrischen Handschrift (Die vier kanon. Evv II, 1, 125): „Als Beitrag zur Erklärung des Wortes (*ἐπιούσιος*) führe ich an, daß der Sinn continuus von Syrsin Lk 11, 3 und hier (Mt 6, 11) von Ulfilas (sinteina), Syrcrt und Arm gegeben wird, also im 4. und 5. Jahrhundert angenommen war... Die verbreitete Deutung ‚das kontinuierliche Brot‘ ist ebenfalls etymologisch aus *ἐπιέναι* gewonnen, nicht im Spezialsinn von *ἡ ἐπιοῦσα*, sondern in dem allgemeinen Sinn: das Hinzugehende, das Folgende, superventurum, als das sich immer Folgende, das ist das Kontinuierliche.“ — A. Bischoff, ZNW VII (1906) 266ff. leitet *ἐπιούσιος* von dem in einer Reihe atl Stellen vorkommenden Wort מְחִיר „Kaufpreis“, „Arbeitslohn“ her und übersetzt demgemäß „verdient, redlich erarbeitet“. Durch die defektive Schreibung des Wortes sei die Verwechslung mit מָחָר „morgen“ entstanden, die dann in der Übersetzung *ἐπιούσιος* (lat. quotidianus) ihren Ausdruck gefunden hätte. — Endlich möge die Übersetzung „zweiter Güte“, panis secundus oder secundarius (Gerstenbrot) erwähnt werden nach H. Kothe in den „Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik“ II. Abt. (1890) 586f.

trotz Harnack [1]), der es für ein Perfektum hält, als Aorist zu nehmen ist. Das Perfektum müßte *ἀφείκαμεν* lauten. Im ganzen V U kommen bei Mt nur Aoriste vor. Der unregelmäßige schwache Aoriststamm auf *κα* wird im Singular bei den drei Stämmen *θε, ἑ, δο* immer verwendet (*ἔθηκα, ἧκα, ἔδωκα* an Stelle der zu erwartenden Formen *ἔθην, ἔδων* usw. der starken Konjugation); im Dual und Plural trifft man ihn im klassischen Griechisch nur selten, dagegen in der *κοινή* ausschließlich, sowohl im Singular wie im Plural [2]).

Das Präsens *ἀφίομεν* (so mit Lk D E L Δ Π^{**} und die Tonscherbe [3]) mit dem V U-Text aus Megara) kommt von der Nebenform *ἀφίω*, die ebenso wie die Zusammensetzung *συνίω* volksmäßig ist [4]). Durch das Präsens wird der Sinn verschoben. Die Vergangenheitsform entspricht sicherlich am meisten der Auffassung Christi. Denn kurz vorher in der Bergpredigt (5, 23. 24; vgl. Mk 11, 25) mahnt er, daß wir uns zuerst mit unserem Bruder versöhnen sollen, ehe wir zum Altare kommen, um zu opfern und Verzeihung zu erlangen. Die unseren Mitmenschen gewährte Verzeihung ist die Vorbedingung für die Erlangung der Vergebung unserer Sünden [5]). Nicht nur als Voraussetzung, sondern als Grund gibt Basilius [6]) unser eigenes Verzeihen für die Bitte um Vergebung an, wenn er schreibt: *ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα διότι ἀφήκαμεν καὶ ἡμεῖς*. Diese Lesart erinnert an die Wendung bei Lk: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*.

[1]) Sitzungsberichte 1904, I 203 A. 6: „nicht unwichtig ist das Perfektum *ἀφήκαμεν* des Mt, obschon der Grundtext wohl auch durch das Präsens übersetzt werden konnte."

[2]) Vgl. G. Curtius, Griechische Schulgrammatik [20] 109 und E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri 367 f.

[3]) Über dieses Zeugnis aus dem 4. Jhrhdt. vgl. R. Knopf, Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers, in: Mitteilungen des Kais. Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung XXV (Athen 1900) 313 ff.; davon eine verkürzte Wiedergabe in: Z N W II (1901) 228 ff. Diese „Tonscherbe" ist übrigens, wie A. Deißmann, Licht vom Osten [3] 31 A. 3 sagt, „keine Scherbe (wenn Scherbe das Bruchstück z. B. eines zertrümmerten Gefäßes ist), sondern eine wohl eigens für die Inschrift hergestellte Tafel".

[4]) Vgl. Blaß, Grammatik 52.

[5]) Ehrhard, V U 90.

[6]) In der homilia de poenitentia (Migne, P. gr. XXXI 1482). Diese Homilie gehört zu den Werken, quae, ut nobis quidem videtur, ei falso ascripta sunt (1429).

Der je nach Akzentuierung von *ἀφίω* oder *ἀφίημι* abzuleitende Konjunktiv *ἀφίωμεν* (so die Pariser Majuskel L aus dem 8. Jhrhdt.) ist vielleicht als aberratio oculi zu betrachten oder entsprang der Neigung zu futurischer Bedeutung: „wie auch wir vergeben wollen unseren Schuldigern." Eine Parallele zu diesem die reuige Disposition, den guten Vorsatz und Willen zur Lebensbesserung ausdrückenden Sinne bietet schon Aphraates, der persische Weise des 4. Jahrhunderts, der in seiner demonstratio secunda de caritate schreibt [1]): Cum autem doceret discipulos suos Dominus orationem, ait illis: Sic orabitis: Dimitte nobis debita nostra, et dimittemus (syrisch ܘܢܫܒܘܩ) etiam nos debitoribus nostris. — Präsens ist auch das durch mehrere Handschriften (ℵ^{c} G K M S U Π^{*} Did) bezeugte *ἀφίεμεν* als regelmäßige Bildung. Grammatisch ließe es sich auch als Imperfektum auffassen und würde dann etwa zu übersetzen sein: „wie auch wir zu vergeben pflegen", eine Form, die wohl nicht zu dem demütigen Geist des Bittens paßt, den Jesus verlangt. Das gilt auch gegen J. H. Moulton, der *ἀφίομεν* (bei Lk 11, 4) als iteratives Präsens („denn wir vergeben gewohnheitsmäßig") faßt [2]). Die präsentische Form ging in die meisten Übersetzungen über (it vg [et. am] syr^{cu} et^{sch} go arm aeth). Durch die Vulgata hat sie sich im liturgischen Gebrauch der Kirche und im Volksmunde Hausrechte erworben.

Die bei den Protestanten meist übliche sog. Schlußdoxologie: „denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit" mit und ohne Amen fehlt in den ältesten und besten Handschriften [3]). Schon aus der Tatsache, daß sie nur auf den Rand oder mit roter Tinte in den Kontext geschrieben ist und

[1]) Vgl. Patrologia syriaca accurante R. Graffin, pars I, t. I (Parisiis 1894) 78 f. (ed. J. Parisot).

[2]) Einleitung 195.

[3]) ℵ B D Z 1. 17. (add. *ἀμήν*) 118. 130. 209., die Tonscherbe aus Megara, die alten Übersetzungen a b c ff^{1} g^{2} l vg (am fu for tol emm mm etc.) sax fr cop arr edd et^{edd} pers w und die Kirchenväter Origenes, Gregor von Nyssa, Cäsarius, Cyrill von Jerusalem, Maximus, Cyprian, Tertullian. — Das Amen schließt nach seiner ursprünglichen Bedeutung und nach dem jüdischen Sprachgebrauch (vgl. Dalman, Worte Jesu I 185) nicht das eigene, privatim verrichtete Gebet ab, sondern ist die Bekräftigung und Aneignung eines Gebetes, das von einem andern gesprochen worden ist. 1 Kor 14, 16 bezeugt, daß jeder einzelne mit *ἀμήν* in den Lobpreis des Vorbeters einstimmt. Vgl. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 160.

daß sie vorwiegend in Scholien und liturgischen Texten, übrigens mit mannigfachen Abwandlungen vorkommt, geht hervor, daß sie ein späterer liturgisch abrundender Zusatz ist. Auch ihre Bezeugung durch die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* [1]), diese alte kirchliche Gemeindeschrift, weist auf ihren Ursprung aus dem Gemeindegottesdienste hin, indem sich schon sehr früh nach alttestamentlichen Vorbildern ein solcher Lobspruch als Schluß anfügen konnte [2]). Trotzdem gibt es auch heute noch Gelehrte, welche den Lobspruch für echt halten. Neuerdings hat selbst Nösgen [3]) ihn für unecht erklärt. Aber E. Bischoff [4]) schreibt: „Mit Unrecht ist die Echtheit dieser ‚Doxologie' verdächtigt worden, weil Lukas (c. 11) sie nicht hat. Ihr organischer Zusammenhang mit der siebenten Bitte ist für mich bezeugt durch Paulus, der 2 Tim 4, 18 ebenfalls an den Gedanken der Erlösung von allem Übel (*ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ* מִכָּל־דָּבָר רַע) die Begriffe *βασιλεία ἐπουράνιος* (מַלְכוּת שָׁמַיִם) und *δόξα* (כָּבוֹד) anschließt und auch mit *ἀμήν* endigt. Unverkennbar ist ein Anklang an Davids letztes Gebet (1 Chr 29, 10 f.: ‚Gelobt seist du, Jhvh, ... von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dein, Jhvh, ist die Majestät (הַגְּדֻלָּה) und die Kraft (הַגְּבוּרָה) und die Herrlichkeit (הַתִּפְאֶרֶת)' usw." Auch Klein [5]) hält es nicht für unmöglich, daß die Doxologie von Jesus selbst herrühre. Jesus hätte nicht mit „Bösem" schließen können, nach jüdischem Denken und Fühlen mußte er mit etwas Gutem (בְּדָבָר טוֹב) schließen. Das gehe schon bis auf die prophetische Zeit zurück. Im Anschluß daran erklärt Fiebig [6]) das häufige Fehlen des Schlusses daraus, daß das Gebet im Gottesdienst so gesprochen wurde, daß der Vorbeter das Gebet, die Gemeinde den Schluß

[1]) 8, 2.

[2]) Vgl. E. Nestle, Einführung 108; [2] 211 in den „Textkritischen Bemerkungen zu einzelnen Stellen des NT", die Nestle in die 3. Aufl. nicht aufgenommen hat.

[3]) K. F. Nösgen, Der Text des Neuen Testamentes 25 f.: „Bis zum Schluß des 4. Jahrhunderts kannte man den doxologischen Schluß des Unser Vater im Ev. Matthaei (6, 13) nicht. Es ist ein nicht vom Herrn selber stammender, auch Lk 11, 2–5 sich nirgends findender alter liturgischer Zusatz zum Gebet des Herrn ..."

[4]) Jesus und die Rabbinen 81.

[5]) Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers 39.

[6]) Jüdische Gebete und das Vaterunser 967 f. (Eine Besprechung des Buches von Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums, Berlin 1905).

sprach, wie das heutzutage noch vielfach in christlichen Gottesdiensten üblich sei. Außerdem sei dieser Schluß zur Zeit Jesu auch sonst als Gebetsschluß geläufig gewesen und daher in den ältesten Gemeinden als für das V U nicht besonders charakteristisch erschienen. Was aber hier als Grund für das Fehlen der Doxologie angeführt wird, scheint uns gerade das Gegenteil zu erklären und zu beweisen: sie wurde eingeschoben, weil die gottesdienstliche Gewohnheit sie der siebenten Bitte anfügte. Jedenfalls werden die angeführten Gründe nicht imstande sein, den Mangel der handschriftlichen Überlieferung aufzuwiegen. Nur das eine haben sie wahrscheinlich gemacht, daß die Doxologie nämlich dem letzten Gebet Davids 1 Chr 29, 10 und 11 entstammt[1]). Aber auch das wußte man schon früher. — So ist die Überlieferung des V U bei Mt ziemlich einheitlich und läßt für weittragende Hypothesen wenig Raum.

Zweiter Abschnitt:

Lk 11, 2-4.

Bei Lk 11, 2—4 lesen wir nach den neueren Textausgaben des N T das V U in folgender Form:

(2) *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·*
(3) *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·*
(4) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.*

Zu diesem Texte gibt es wie bei Mt viele Varianten. Aber die meisten derselben sind leicht zu erklärende Schwankungen, die kaum den Philologen, nur den Orthographen interessieren. Sie sind entweder offenbar falsch, oder berühren den Sinn in keiner Weise. Entstanden sind sie durch technische Versehen, durch Hör- und Schreibfehler. Nur eine abweichende Lesart, die sog. Geistbitte, ist von hervorragender Bedeutung geworden und wird deshalb in einem eigenen Abschnitte behandelt. Ebenso gibt die Tatsache, daß Lk nur fünf Bitten gegenüber den sieben bei Mt bietet, in einem anderen Zusammenhang weiter unten Anlaß zu Erörterungen.

---

[1]) Vgl. A. Bludau 58.

Folgen wir dem dritten Evangelisten Vers für Vers, zugleich mit Berücksichtigung der Unterschiede von Mt.

ad 2. Lk beginnt das V U mit der einfachen Anrede *πάτερ*. So schreiben ohne Zusatz die schwer wiegenden Sinaitikus und Vatikanus mit Gefolgschaft [1]). Selbstverständlich konnte es nicht ausbleiben, daß später eine Angleichung an Mt stattfand, die *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinzufügte [2]). Schon Origenes machte auf die Verschiedenheit der Anrede bei Lk gegenüber Mt aufmerksam [3]). Die Weglassung des Artikels *τό* vor *ὄνομά σου* in einigen Texten (D K U) ist ohne Belang und vielleicht unter dem Nachklang der Endsilbe des *ἁγιασθήτω* vom Schreiber überhört oder übersehen worden (Homoioteleuton). Der Codex Cantabrigiensis, der ein Beispiel für den fehlenden Artikel bietet, liest ferner einzig dastehend [4]) *ἁγιασθήτω ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς*. Aus diesem hier schwer verständlichen *ἐφ' ἡμᾶς* glaubte man [5]) schließen zu müssen, es liege ein Trümmerstück aus der Bitte um den Heiligen Geist vor, die von einigen unten anzuführenden Zeugen als zum Herrengebet gehörig überliefert wird in der Form: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. Harnack hält diese Meinung nicht für richtig. Nur für einen Griechen, nicht für einen Semiten sei *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς* anstößig und auch für einen Griechen nur die Form des Gedankens, nicht der Gedanke selbst. Richtiger könnte man, so meint Harnack, umgekehrt argumentieren, *ἐφ' ἡμᾶς* habe ursprünglich zu *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* gehört und sei dann zu *ἐλθέτω* geschoben worden. Dies sei um so wahrscheinlicher, als unter der Voraussetzung, die erste Bitte und die Bitte um den Geist seien bei Lk ursprünglich, das *ἡμεῖς* nur in der ersten Bitte fehlen würde, während es in allen übrigen Bitten stehe. Aber abgesehen davon, daß diese Annahme nur unter bestimmten unbewiesenen Voraussetzungen zutrifft, ist das *ἐφ' ἡμᾶς* bei *ἁγιασθήτω* eben gerade wegen seiner Einzigartigkeit in der griechischen Literatur als nicht

[1]) L 1. 22. 57. 130 gr et lat 346. a scr syr sin vg (exc. perus harl*) arm.

[2]) A C D P X *ΓΔΛΠ* u. a. sowie die Übersetzungen a b c e f ff² i l q perus harl* sax cop syr cu et utr aeth. (33. om vid *ἡμῶν*, 13. om *ὁ*, F om *ἐν*).

[3]) *Περὶ εὐχῆς* 22, 3 (G C S II 347).

[4]) Harnack 198 fügt irrtümlich den Artikel zu *ὄνομα*.

[5]) Z. B. Nestle, Einführung³ 231: „Daß Marcions Fassung der zweiten Bitte des V U nur (?) in der Minuskel 700 bezeugt ist, aber in dem *ἐφ' ἡμᾶς* in D vielleicht noch eine Spur hinterlassen hat, ist schon hervorgehoben."

ursprünglich zu betrachten, wenn auch der Gedanke nahe liegen konnte: „Der Name soll bei uns geheiligt werden“ oder „an uns“ und „unter uns“. Ob aber die Form *ἐφ' ἡμᾶς* diesen Gedanken zwanglos ausdrückt? Wenn Chase, Spitta, Hönnicke[1]) u. a., nach Parallelen suchend, einen Nachklang oder eine Einwirkung von atl Stellen wie Js 4, 1; 63, 19 in der D-Variante sehen, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß an diesen Stellen nicht von einer Heiligung, sondern von der Anrufung (קרא) des Gottesnamens über uns (עָלֵינוּ und עֲלֵיהֶם) die Rede ist. — Die einfachste und natürlichste Lösung scheint mir die Herüberziehung des *ἐφ' ἡμᾶς* zum folgenden zu sein: „zu uns komme dein Reich!“, wie wir heute noch beten. Das gibt einen guten Sinn und läßt sich mit dem Wortlaut der Hs ohne weiteres vereinbaren, da diese bekanntlich eine Interpunktion nicht aufweist.

Wie bei Mt schwankt die Überlieferung auch bei Lk über das *ἐλθάτω* oder *ἐλθέτω* (*ἡ βασιλεία σου*)[2]). Wie flüssig die Sprache und wie flüchtig die Schreiber des Textes bei derartigen Abweichungen waren, zeigt die Tatsache, daß derselbe Kodex D bei Mt *ἐλθάτω* und bei Lk *ἐλθέτω* liest. Im übrigen vgl. das oben S. 9 zu Mt 6, 10 Gesagte. — Die Griesbachsche Textausgabe[3]) liest auf Grund zweier Zeugen (D^{gr} 57) *σοῦ ἡ βασιλεία* an Stelle von *ἡ βασιλεία σου*.

Im Anschluß an die Reichsbitte ist an dieser Stelle die Variante der Geistbitte zu nennen, die aber wichtig genug ist, um gesondert behandelt zu werden.

Die dritte Bitte des VU: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*, die wir bei Mt 6, 10^{b} lesen, fehlt Lk 11, 2 im Vatikanus und anderen angesehenen Hss und in den meisten alten Übersetzungen[4]). Ihr Vorhandensein in anderen Textzeugen ist als nachträgliche Akkommodation an Mt sehr wohl zu begreifen. Schon Origenes[5]) spricht davon, daß Lk *ταῦτα παρασιωπήσας*

[1]) F. H. Chase, The Lord's Prayer in the early church. Texts and Studies edit. by J. A. Robinson I Nr. 3, Cambridge 1891, 31; bei Spitta 337; Hönnicke 112.

[2]) *ἐλθάτω* cum ℵ C P *Δ* 13. 346. *ἐλθέτω* cum A B D L *Χ Γ Λ Π*.

[3]) J. J. Griesbach, Novum Testamentum^{2} 336.

[4]) L. 1. 22. 130 gr et lat 346. ff^{2} vg (exc. perus tol harl sax) syr sin et cu arm.

[5]) *Περὶ εὐχῆς* 26,1 (GCS II 359): *ὁ Λουκᾶς μετὰ τὸ „ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου“ ταῦτα παρασιωπήσας ἔταξε· „τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν.“*

nach der Reichsbitte sofort die Brotbitte überliefere. Und Augustinus[1]) versucht die verschiedene Anzahl der Bitten des V U bei Mt und Lk dadurch zu erklären, daß Lk implicite und in nuce auch die fünfte und siebente Bitte enthalte: „Evangelista vero Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est: nec ab isto (Matthaeo) utique discrepavit, sed quomodo istae septem sint intelligendae, ipsa sua brevitate commonuit. Nomen quippe dei sanctificatur in spiritu, dei autem regnum in carnis resurrectione venturum est. Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodammodo repetitionem, magis eam praetermittendo facit intelligi. Deinde tres alias adjungit, de pane quotidiano, de remissione peccatorum, de tentatione vitanda. At vero quod ille (Matthaeus) in ultimo posuit, ‚Sed libera nos a malo', iste non posuit, ut intelligeremus ad illud superius quod de tentatione dictum est, pertinere."

ad 3. In der Brotbitte entscheidet sich Harnack[2]) für die Auslassung des *ἡμῶν* bei *ἄρτον* auf Grund des „unschätzbaren" Syrus Sinaiticus. Und weil nun Marcion statt *τὸν ἄρτον ἡμῶν* las *τὸν ἄρτον σου*[3]) — offenbar eine Willkür —, so scheint dem

[1]) Enchiridion ad Laurentium c. 116 (Migne, P. lat. XL 286).

[2]) Sitzungsberichte 1904, I 201.

[3]) Vgl. Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons II, 1, 472: „Obigen Text bietet ein Fragment des Origenes, welches Huetius unter den Addenda notis et observationibus (hinter Orig. opp. exeg. II) p. 130 aus einer Catena Mazariniana mitteilt: *ἐπεὶ δὲ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος ἔχουσι τὴν λέξιν οὕτως ‚τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν', ἐπαπορήσωμεν αὐτοῖς, ἀλληγορίας καὶ ἀναγωγὰς φεύγουσι, τίς ἔστιν ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ;* Die Herkunft des Fragmentes von Origenes wird einigermaßen bestätigt durch die Bemerkungen desselben über die Abneigung der Marcioniten gegen alle Allegorie Bd. I 587 A. 2. Origenes erinnert damit an Jo 6, 27—33. Daß dies die Meinung Marcions und obiger Text der seinige war, wird auch durch Tertullian 230 eher bestätigt als widerlegt. Tertullian fragt: Quis dabit mihi panem cotidianum? qui nec milium mihi condit, an qui etiam de coelo panem angelorum cotidianum populo suo praestitit? Tertullian selbst bevorzugt de orat. 6 die geistliche Umdeutung des täglichen Brotes vor der eigentlichen Fassung, Origenes de orat. 27 erklärt die geistliche Deutung für die allein richtige, Cyprian de orat. 18. 19 behandelt wenigstens die geistliche Deutung vor der eigentlichen und alle drei Väter zitieren sofort Jo 6. Marcion aber handelte in Konsequenz dieser, wie ihre Verbreitung in katholischen Kreisen beweist, gewiß nicht von ihm erst aufgebrachten Umdeutung und Mißdeutung, wenn er das Brot im V U nicht mehr ‚das unsrige', sondern ‚dein', d. h. nach Jo 6, 33 Gottes Brot genannt wissen wollte. Cf. Bd. I 677."

Kritiker das σου leichter erklärlich, wenn Marcion ein absolutes ἄρτον, als wenn er ἄρτον ἡμῶν fand. Wenn ein so begeisterter Verehrer der syrischen Übersetzungen wie A. Merx[1]) zur Sicherstellung des Evangelientextes eine Übereinstimmung der Syrer mit den ältesten Lateinern und den ältesten Kirchenvätern verlangt, so reicht wohl hier die Autorität des Syrus Sinaiticus allein nicht hin, das ἡμῶν zu streichen. Und Marcion? Die Stelle Jo 6, 32 f.[2]) regte ihn bewußt oder unbewußt an, das ἡμῶν bei dem ἄρτον ἐπιούσιον in ein σοῦ umzuwandeln, wie schon Origenes, Tertullian und Cyprian auf Grund dieser Stelle zu der geistlichen Deutung der Bitte (supersubstantialis) gekommen waren. Ihm war es unverständlich, wie Jesus seine Jünger angewiesen haben sollte, Gott um das tägliche Brot zu bitten. Wie konnte der Geistige um Materielles bitten lehren! Hier mußten die Jünger ihren Meister mißverstanden haben. Sie faßten fleischlich auf, was geistig gemeint war. Das lautere Evangelium mußte also in seiner ursprünglichen Geistigkeit wiederhergestellt werden. Die „Fälschung" wurde durch eine Fälschung verbessert: durch die Verwandlung des ἡμῶν in σοῦ leuchtete der geistliche Sinn aus der Bitte[3]).

Spitta[4]) hält den Nachweis für vollendet, daß Marcion in der Brotbitte die ursprüngliche Form erhalten hat, wie wir uns überhaupt keine ältere Form des VU konstruieren könnten als die seinige. Die vierte Bitte laute also ursprünglich: τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν. Er glaubt nicht, daß die Fassung Marcions ihre Entstehung lediglich der Neigung der alten Kirche zum Allegorisieren verdankt, noch auch daß sie eine notwendige Folge der marcionitischen Anschauungen ist, sondern daß sie in der ältesten Form der Brotbitte begründet ist. Der Zusammenhang des Mt-Ev stelle die Berechtigung der Brotbitte in leiblichem Verstande sicher, aber bei Lk scheine sie, wenn nicht ausgeschlossen, so doch keineswegs gerechtfertigt, zumal da in dem weiteren Zusammenhang der vollständige Verzicht auf irdi-

---

[1]) Die vier kanonischen Evangelien II, 1, S. XI.

[2]) (32) . . . ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν· (33) ὁ γὰρ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

[3]) So mit Th. Zahn a. a. O.; ders., Das Vaterunser eines Kritikers 412; ders., Das Evangelium des Lukas 771 f.; E. Nestle, Einführung[2] 227.

[4]) S. 342 f. Spitta hält die Geistbitte Marcions für ursprünglich.

schen Besitz gepredigt werde. So erhebe sich der Verdacht, ob denn die mit Mt und der Apostellehre übereinstimmende Fassung bei Lk „unser Brot“ nicht auch spätere Interpolation sei statt der bei Marcion erhaltenen Lesart „dein Brot“. Dieser Verdacht sei verstärkt worden seit der Entdeckung des sinaitischen Syrers. Überdies lasse sich nicht leugnen, daß sich mitten zwischen den Bitten, die sich auf das Kommen des Reiches Gottes und die Zubereitung darauf beziehen, das Gebet um die leibliche Nahrung sehr unvermittelt ausnehme.

Alle diese Argumente werden gerichtet durch den Hinweis auf die geringe Zeugniskraft Marcions. Auf ihn wird viel zuviel Gewicht gelegt. Er war ein Kritiker sehr zweifelhafter Art. Hier steht er ganz allein. Der Syrus Sinaiticus mit seinem beiwortlosen *ἄρτον* kann nicht für das *σοῦ* des Marcion geltend gemacht werden. Wie hat letzteres, wenn es ursprünglich war, aus der Überlieferung schwinden können, obgleich es doch einen so tiefen, auch in der alten Kirche allgemeinverständlichen Sinn hatte? Und der Hinweis auf die „Differenzen“ bei Mt und Lk scheint doch etwas zu gekünstelt. Eine unbefangene Exegese wird sowohl Mt 6, 33 (*ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*) als auch Lk 12, 31 (*πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν*) dahin auslegen, daß es vor allem darauf ankomme, nach dem Reiche Gottes zu trachten, alles übrige sei weniger wichtig und ergebe sich von selbst. Spitta 342 meint, bei Mt werde „neben dem Streben nach dem geistlichen Besitze ein zweiter Platz offen gelassen für das Bemühen um leibliche Güter“, bei Lk heiße es ganz uneingeschränkt: „Übrigens trachtet nach seinem Reiche, so wird euch dieses hinzugelegt werden.“ Der zweite Platz für das Bemühen um leibliche Güter wird aber bei Mt im folgenden Verse sofort wieder für das Streben nach geistlichem Besitze eingenommen mit der Mahnung (6, 34): *μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς*. Und wird nicht auch bei Mt im weiteren Zusammenhang der Verzicht auf irdischen Besitz gepredigt, wenn 6, 19 f. die Mahnung steht, nicht irdische Schätze zu sammeln, die von Motten und Wurmfraß zerstört, von Dieben gestohlen werden, sondern Himmelsschätze, die vor Zerstörung und Diebstahl sicher sind. Derselbe Gedanke des freiwilligen Verzichtes auf irdische Güter wird bei Mt 19, 21 in der Antwort des Heilandes an den nach

Vollkommenheit strebenden Jüngling ausgedrückt: *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.* Bei Mt sowohl wie bei Lk ist also das Himmelreich das Endziel alles Strebens, dem sich das Irdische und Vergängliche unterzuordnen hat. Eine vorzugsweise geistige Auffassung der Brotbitte bei Lk im Gegensatze zu Mt läßt sich nicht beweisen und darum auch nicht geltend machen für *τὸν ἄρτον σου* anstatt *ἡμῶν*. In beiden Evv kann man die vierte Bitte leiblich und geistig verstehen. Die Ausdeutung im ersteren Sinne liegt am nächsten und paßt vortrefflich in den festen, wohlgefügten Aufbau der V U-Bitten. Spitta meint, die Bitte um leibliche Nahrung nehme sich in ihrer Umgebung sehr unvermittelt aus. Aber dieses unvermittelte Auftreten ist begründet in dem gewollten Gegensatz der beiden V U-Hälften, von denen sich die erste auf Gott, die zweite auf den Menschen bezieht. „Dieses Gefüge wird durchbrochen, wenn man der Brotbitte als vorzüglicheren Inhalt zuteilt, was schon in anderen Bitten ausdrücklich ausgesprochen und von Gott erbeten wurde. Das geistige Brot, das Brot der gottsuchenden Seelen ist ja die Verherrlichung Gottes, die Mitwirkung an dem Herankommen seines Reiches, die Erfüllung seines Willens; es bildet somit den Gegenstand der drei ersten Bitten und ist von der vierten durch den ganzen großen Abstand getrennt, der die erste Gruppe der Bitten des V U von der zweiten scheidet“ [1]). Marcion lebte in einer spiritualistischen, allegorisierenden Gedankenwelt, seine Neigung zu symbolischer Deutung war so ausgeprägt, daß er willkürlich den Text veränderte. So machte er aus *τὸν ἄρτον ἡμῶν* sein *ἄρτον σου*.

Bei der vierten Bitte sind noch folgende Varianten zu bemerken: Der Artikel *τόν* fehlt vor *ἐπιούσιον* in einer griechisch-lateinischen Hs des 9. Jhrhdts. (*Δ*). ℵ und D, sowie die Minuskeln 2. 28. 71. 106. 300 u. a. lesen wie Mt *δός* statt *δίδου*. Auch das Partizipium *διδούς*, ein offenbarer Schreibfehler, wird einmal (G, 9.—10. Jhrhdt.) überliefert. Der präsentische Imperativ *δίδου* durchbricht den in den übrigen Bitten des V U (bei Mt ausnahmslos) angewandten Aorist, der teils die Vollendung ausdrückt, teils mit Bezug auf den einzelnen Fall des Bittens und das jeweilige

[1]) Ehrhard, Vaterunser 66f.

Bedürfnis steht, während das Präsens die Dauer bezeichnet [1]). Statt *τὸ καθ' ἡμέραν* liest D mit anderen *σήμερον* wie Mt [2]).

ad 4. In diesem Vers werden die Abweichungen von Mt noch zahlreicher. Daß die Hss in der fünften Bitte bei Lk überwiegend *τὰς ἁμαρτίας* im Unterschied von dem matthäischen *ὀφειλήματα* überliefern, hat wohl seinen Grund in der verschiedenartigen Übersetzung des Urwortes [3]) in der aramäischen Sprache, in der Jesus sicher das VU lehrte. Auch im Deutschen wird ja das Wort „Schuld" im materiellen und moralischen Sinne gebraucht. *Ὀφείλημα* drückt die materielle Schuld aus, die einer dem Gläubiger zu zahlen hat, während *ἁμαρτία* die moralische Schuld, den sittlichen Fehler, die Sünde bezeichnet [4]). Mt spricht bildlich, Lk verläßt mit *ἁμαρτία* das Bild, um es sogleich wieder aufzunehmen mit dem die Bitte begründenden Zusatz: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.* Der Unterschied von Mt (*ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*) springt in die Augen. Die Fassung bei Lk begründet (*γάρ*) die Bitte um Vergebung mit dem Hinweis auf die Dauer (Präsens *ἀφίομεν*) und den Umfang (*παντί*) unseres eigenen Schulderlasses gegen andere, während Mt die in der Vergangenheit vollzogene (*ἀφήκαμεν*) Erfüllung der Vorbedingung für den Sündennachlaß von seiten Gottes vergleichsweise (*ὡς*) an die Bitte anfügt. Die Lesarten des ersten und dritten Ev schieben sich ineinander. Daß Lk sowohl nach Mt wie Mt nach Lk „verbessert" wurde, ist ein Zug, der sich durch die gesamte Textgeschichte verfolgen läßt. Die Varianten des Mt wiederholen sich. Man findet *ὀφειλήματα* (131) und *ὀφιλέματα* (D), außerdem *ἁμαρτήματα* (1. 118. 209), *ὡς καὶ αὐτοί* (ℵ*) statt *καὶ γὰρ αὐτοί*, auch *καὶ γὰρ ἡμεῖς* [5]) und *ὡς καὶ*

---

[1]) Blaß, Grammatik 201.

[2]) Die Minuskeln 2. 28. 71. 106. 300, die so oft mit Mt gehen, und die Übersetzungen a b c e f ff^2 g^1 i l vg^{ed} for syr p txt aeth.

[3]) חוֹב heißt „Schuld" und „Sünde". Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu I 230 A. 1. Ferner A. Wünsche, Zur Muttersprache Jesu 498—500: Mt 6, 9—14 hebräisch und aramäisch. A. Resch, Die Logia Jesu 73, wiederhergestellter hebräischer Text des VU. „Ein hebräisches Paternoster in einem Missale des 9 Jhrhdts." teilt J. Schulte in der BZ VI (1908) 48 mit.

[4]) *Ὀφείλημα* kehrt im ganzen NT nur noch Röm 4, 4 wieder, während *ἁμαρτία* ungefähr 180 mal vorkommt.

[5]) Klemens von Alexandrien, Stromata VII, 13 (Migne, P. gr. IX 512; GCS III [1909] 57f.).

ἡμεῖς (D), ἀφίεμεν [1]) und ἀφίομεν [2]). Letzteres Präsens ist auffallend wie δίδου in der vierten Bitte. Zu den Formen vgl. das oben S. 13 ff. bei Mt Gesagte. Auffallend ist auch, daß zu παντὶ ὀφείλοντι kein Artikel gesetzt ist [3]). Im ntl Griechisch hat das Partizip ohne Substantiv (Pronomen) und in Vertretung eines solchen wie im Klassischen in der Regel den Artikel [4]). Der Cantabrigiensis geht wieder mit Mt und schreibt τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

Die sechste Bitte lautet genau wie bei Mt καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Daß das V U bei Lk mit der Bitte um Bewahrung vor Versuchung schließt, wird mit der Autorität mehrerer Hss [5]) und Väter begründet. Origenes [6]) und Cyrill [7]) heben dies besonders hervor. Was Augustinus dazu sagt, ist schon oben S. 20 zu v. 2 mitgeteilt. Auch Marcion hat die siebente Bitte in seinem Lk wohl nicht gelesen. Denn Tertullian [8]) geht von der Besprechung der sechsten Bitte sofort auf den weiteren Kontext (V. 5 ff.) ein, ohne die Bitte um Erlösung vom Übel zu erwähnen. „Quis non sinet nos deduci in tentationem, quem poterit tentator non timere, an qui a primordio tentatorem angelum praedamnavit? Hoc ordine, qui alii Deo supplicat et non Creatori, non orat illum sed infamat." Durch Tertullian werden wir auf eine Fassung der sechsten Bitte aufmerksam, die schon eine Erläuterung bedeutet und in viele Kommentare der Väter übergegangen ist [9]). Es wird nicht einfach darum gebeten, Gott möge den Beter nicht in Versuchung führen, sondern er möge die Versuchung nicht zulassen. Diese Fassung μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν ist marcionitisch. Ihm war es eine dem Wesen Gottes, seiner Güte und Heiligkeit fremde und widersprechende, eine unwürdige Vorstellung, daß Gott selbst den Menschen in Versuchung führt. Er wollte den Schein nicht aufkommen lassen, „als ob der gute

---

[1]) ℵ* F L M S U V X Ξ Π. [2]) ℵ c A B C D E G H K P Γ Δ Λ.

[3]) Nur LX 33 haben τῷ vor ὀφείλοντι.

[4]) Vgl. Blaß, Grammatik 248 f.

[5]) ℵ* B L 1. 22. 57. 130gr et lat 131. 226* 237. 242. 426.

[6]) Origenes, Περὶ εὐχῆς (G C S II 340. 393. 381): τὸ δὲ „ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ" παρὰ τῷ Λουκᾷ σεσιώπηται.

[7]) Cyrill von Alexandrien, Komment. in Lk 11, 4 (Migne, P. gr. LXXII 696): Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. Μέχρι μὲν τούτου τὴν προσευχὴν ἵστησιν ὁ Λουκᾶς· ὁ δέ γε Ματθαῖος εὑρίσκεται προσενέγκων· „Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ."

[8]) C S E L XLVII, 3, 509. [9]) S. unten S. 26 ff.

Gott je Versucher zum Bösen sein könne. Er soll nur verhüten, daß die Seinigen aus ihrer und seiner lichten Höhe durch fremde Gewalt in die Versuchung hinein geführt werden“ [1]). Jeder Anstoß schwindet, wenn wir unterscheiden zwischen innerer und äußerer Versuchung. Die Hl. Schrift selbst tritt dem Gedanken entgegen, als ob Gott der innere Versucher sei. Der hl. Jakobus schreibt 1, 13. 14: *Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. ἕκαστος δὲ πειράζεται, ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος.* Daraus erhellt ohne weiteres, wie auch bei den Kirchenvätern die abschwächende Lesart Marcions, die nicht von ihm selbst verfaßt zu sein braucht, Eingang fand. So schreibt der hl. Ambrosius [2]): et ne patiaris induci nos in tentationem, und im Anschluß an ihn der hl. Augustinus [3]) an zwei Stellen dieselbe Form. Früher schon hat Hilarius [4]): non derelinquas nos in temptatione. Ferner sind als Zeugen für diese Modifizierung zu nennen: Cyprian [5]) mit den Worten: et ne patiaris nos induci in temptationem; Dionysius Alexandrinus [6]) erklärend: *καὶ δὴ καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν· τουτέστι μὴ ἐάσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμόν*; Arnobius Junior [7]): ne nos induci patiaris in ten-

[1]) Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons I 712; ders., Das Vaterunser eines Kritikers 413: „Die Form der sechsten Bitte erschien doch nicht unbedenklich. Schien es doch, als ob Gott selbst unter Umständen den Menschen in Versuchung führe, wenn er gebeten wird, es nicht zu tun. Marcions Gott tut und schafft nichts Böses, wie der Judengott und Weltschöpfer. Er rettet nur vom Bösen und bewahrt vor dem Bösen.“

[2]) De sacramentis lib. V c. 4 (Migne, P. lat. XVI 454).

[3]) De sermone domini in monte l. II c. 9 (Migne, P. lat. XXXIV 1282): Multi autem precando ita dicunt, Ne nos patiaris induci in tentationem. De dono perseverantiae liber c. 6 (Migne, P. lat. XLV 1000): Unde sic orant nonnulli, et legitur in codicibus pluribus, et hoc sic posuit beatissimus Cyprianus: Ne patiaris nos induci in tentationem.

[4]) Tractatus in psalmum 118. Aleph. v. 8 (CSEL XXII [1891] 369; Migne, P. lat. IX 510).

[5]) De dominica oratione c. 25 (CSEL III pars I [1868] 285): Illud quoque necessarie monet Dominus ut in oratione dicamus: et ne patiaris nos induci in temptationem.

[6]) Fragmenta (Migne, P. gr. X 1601). Indes kann diese Stelle nicht dafür angeführt werden, daß Dionysius in seinem VU-Text die passivische Form las, denn sie ist nur die Erklärung der Bitte, wie der Wortlaut des Textes zeigt (*τουτέστι*).

[7]) Arnobii catholici et Serapionis conflictus de Deo trino et uno etc. lib. II c. 30 (Migne, P. lat. LIII 315). Fälschlich Arnobius dem Jüngern

tationem; zwei Kodizes (Bobbiensis und Colbertinus) perfektisch: passus fueris induci [1]). Seltsam ist es, daß die Kritiker — mit einer Ausnahme — nicht eine dieser Formen für die ursprüngliche erklären. In Konsequenz ihrer bei der Geistbitte angewandten Prinzipien müßten sie es tun. Die seltene und abweichende Lesart verdient den Vorzug. Und der Wert der Übersetzungen! — Noch andere Wucherungen bildeten sich an der sechsten Bitte. Hilarius [2]) las sie in folgender Form: Non derelinquas nos in temptatione, quam sufferre non possumus. Er führt den Relativsatz: quam sufferre non possumus als zum Herrengebet gehörig ein mit den Worten: Quod et in Dominicae Orationis ordine continetur, cum dicitur: Non derelinquas etc. Und Ambrosius schreibt an der schon angeführten Stelle: Vide quid dicat: Et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus. Non dicit: Non inducas in tentationem, sed quasi athleta talem vult tentationem, quam ferre possit humana conditio; et unusquisque a malo hoc est, ab inimico, a peccato liberetur. Daß Ambrosius die Worte: quam ferre non possumus für einen erklärenden Zusatz hält, geht daraus hervor, daß er an anderen Stellen hinter tentationem sofort die letzte Bitte sed libera nos a malo bietet. Er scheint von Hilarius abhängig zu sein. Augustinus liest sonst überall: ne nos inferas in tentationem. Noch einmal bei Hieronymus stoßen wir auf die um den Relativsatz verlängerte sechste Bitte. Im vierten Buch seines Mt-Kommentars schreibt er zu 26,41: Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Impossibile est humanam animam non tentari. Unde et in oratione dominica dicimus: ne nos inducas in tentationem, quam ferre non possumus. Non tentationem penitus refutantes, sed vires sustinendi in tentationibus deprecantes [3]). An der Stelle des Kommentars, wo er das VU (Mt 6, 9—13) ausführlich bespricht und exegesiert, findet sich die reguläre Form ohne Erweiterung. Ob daraus hervorgeht, daß er in seinem Lk-Text die längere Form hatte, ist eine bloße Vermutung, die bei Migne [4]) als etwas ganz Selbstverständliches hingestellt wird. Dort

zugeschrieben. Diese Schrift hat nach P R E II [3] (Leipzig 1897) 117 einen Augustiner zum Verfasser.

[1]) Außer den codd. bobbiensis (k) und colbertinus (c) überliefern auch die alten lateinischen Hss g [2] gat D und R die Bitte passivisch. Vgl. A. Harnack, Zwei Worte Jesu 942. [2]) A. a. O. [3]) Migne, P. lat. XXVI 118.

[4]) „manifesto colliges" in der Anm. a. a. O.

wird auch die Meinung vertreten, die Klausel habe ursprünglich zum V U gehört auf Grund der angeführten Väterzeugnisse von Hilarius, Ambrosius und Augustinus[1]). Noch drei weitere Zeugen[2]) sind zu nennen: In einer alexandrinischen Liturgie steht *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ὃν ὑπενέγκειν οὐ δυνάμεθα*, und in der syrischen Johannesliturgie heißt es: ne inducas nos in temptationem, quam virtute destituti sustinere non possimus. Schließlich spricht Chromatius davon, daß „in einem andern Buche des Evangeliums" die fragliche Form zu lesen sei. Dehinc ait (Mt 6, 13): Et ne nos inducas in temptationem, sed libera nos a malo . . . Non ergo ne in toto tentemur oramus, sed ne supra quam virtus fidei patitur temptationi tradamur; quod ipsum in alio libro Evangelii ostensum est: et ne nos inferas in temptationem, quam sufferre non possumus. Es erhebt sich die Frage, ob diese erweiterten Formen Anspruch auf Ursprünglichkeit machen können. Resch[3]) ist in Konsequenz seiner quellenkritischen Grundsätze geneigt, sie aus allgemeinen prinzipiellen Gründen zu bejahen. Er sieht in diesen außerkanonischen Formulierungen der sechsten Bitte einen vollständigeren Text als den kanonischen, einen vorkanonischen, bereits von Paulus benutzten Urtext. Denn der Apostel schreibt 1 Kor 10, 13: *πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε*. Indessen dürfte es wahrscheinlicher sein, daß diese Erweiterungen der sechsten Bitte spätere Glossierungen sind, die im Anschluß an die paulinische Stelle entstanden. Ihr spätes, zersplittertes Auftreten spricht für ihre spätere Entstehung. Bei Annahme ihrer Priorität wäre ihre Verdrängung aus den kanonischen Texten unbegreiflich. Und ist nicht der kürzere Text der ursprüngliche? Jedenfalls ist dieses Beispiel interessant und lehrreich dafür, wie der Text im Laufe der Zeiten sich änderte, wie Varianten auftreten und wieder verschwinden. Im Munde der Menschen wird das Gebet flüssig. Manchem schien des Herrn Gebet zu knapp und dunkel, der erläuternden Erweiterung bedürftig. Auch unter den Betern unserer Tage gibt es noch

[1]) Porro quod ad orationis dominicae textum pertinuerint haec verba, non autem, quod clericus putat, explicationis gratia abs Hieronymo addita sint, evincunt aliorum patrum testimonia.

[2]) Vgl. A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte 3. Heft 240 Die von Resch mitgeteilten Zitate sind zum Teil Chase, The Lord's Prayer, entnommen.

[3]) Ebd. 241.

solche [1]). Wie wundervoll einfach und tief lehrt dagegen Jesus beten! Wir können beim VU nichts hinzufügen und nichts streichen, ohne in das blühende Leben dieses Heilandgebetes störend und hemmend einzugreifen. Darum muß auch allen Abschwächungen der sechsten Bitte gegenüber, selbst wenn sie schon in alter Zeit bezeugt sind, „der Wortlaut streng festgehalten werden, wie ihn auch die Kirche festgehalten hat. Es darf daran um so weniger Anstoß genommen werden, als er uns eine wichtige Lehre vermittelt, die jene Abschwächungsversuche gänzlich verkannten. Denn er lehrt uns beten zu Gott unserem himmlischen Vater, er möge uns mit Rücksicht auf unsere sittliche Schwäche so durch alle unsere Lebenslagen und Lebensaufgaben mit seiner väterlichen Hand führen, daß wir auch in Zukunft sündenfrei bleiben, nachdem er uns die Sünden der Vergangenheit vergeben hat. Damit übergeben wir unser ganzes Leben der Obhut Gottes mit dem kindlichen Vertrauen auf seine gnädige Lenkung unserer Lebensgeschicke unter gleichzeitiger freiwilliger Unterordnung aller unserer Lebenswünsche unter die ewigen Ratschlüsse seiner väterlichen Vorsehung“ [2]).

Wir haben nun den VU-Text mit seinen Abweichungen bei Mt und Lk untersucht und im Zusammenhang der Besprechung des Lk-Textes bereits S. 17 auf eine wichtige Variante hingewiesen, die wegen der an sie geknüpften Folgerungen eine eigene Untersuchung erfordert. Es ist die sog. Geistbitte, deren Verhältnis zum Gebet des Herrn wir im folgenden Abschnitt zu behandeln haben.

---

[1]) W. H. Riehl erzählt (Religiöse Studien eines Weltkindes, Stuttgart 1894, 457) von einem Pfarrer, dem das VU zu kurz war, der es darum stets mit Zusätzen sprach, die er in freier Phantasie zu jeder Bitte einschob.

[2]) Ehrhard, Vaterunser 110. — Vgl. die Auslegung, die J. Heller S. J., Die sechste Bitte des Vaterunsers 85 ff. im Anschluß an den hl. Thomas vertritt. „Nicht die Versuchung zur Sünde ist ein Übel, vor welchem bewahrt zu werden wir Gott anrufen, sondern die Einwilligung in die Versuchung. Demzufolge bitten wir den Vater in der sechsten Bitte um Bewahrung nicht vor Versuchungen, sondern vor der Einwilligung in dieselben“ (S. 89). Die Übersetzung von *πειρασμός* mit „Drangsal“ nach K. Knoke, Der ursprüngliche Sinn der sechsten Bitte 200 ff. ist gezwungen. Noch kühner ist A. Harnacks Übersetzung: „Führe uns nicht in ein (Straf-)Leiden, das uns mit Abfall droht.“ Zwei Worte Jesu 942 ff.

Dritter Abschnitt:

Untersuchung über die Geistbitte.

§ 1. Ihre Überlieferung.

Zu der Bitte *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* setzt Gregor von Nyssa[1]) († ca. 394) in seinen Homilien zum VU folgende Bemerkung: *ἢ καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἑρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν ἐλθεῖν ἀξιῶν, τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; οὕτως γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησίν, ἀντὶ τοῦ· Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Noch an zwei anderen Stellen[2]) führt er in demselben Abschnitt und Zusammenhang diese Bitte an mit folgenden geringen Varianten: *Ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς,* und zum Schluß: *ἐλθέτω ἐφ' ἡμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Das zweite Mal läßt er also *ἐφ' ἡμᾶς* weg und das dritte Mal setzt er es sofort nach *ἐλθέτω* unter gleichzeitiger Änderung des *τὸ ἅγιον Πνεῦμα* in *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* ohne das possessive *σοῦ*. Dabei stellt er ausdrücklich den Gegensatz zu Mt fest: *ὁ γὰρ Λουκᾶς μὲν Πνεῦμα ἅγιον λέγει, Ματθαῖος δὲ βασιλείαν ὠνόμασε,* und identifiziert Geist mit Reich.

Diese eigentümliche Lesart Gregors von Nyssa wird ferner bezeugt von Maximus Confessor[3]) aus Konstantinopel († 662) in seinem Kommentar zu Mt 6, 10, ohne daß freilich diese Form lukanisch genannt wird: *ὃ γὰρ ἐνταῦθα Ματθαῖός φησι βασιλείαν, ἀλλαχοῦ τῶν εὐαγγελιστῶν ἕτερος Πνεῦμα κέκληκεν ἅγιον, φάσκων· Ἐλθέτω σοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Weiterhin erklärt er die Bitte: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, τουτέστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Die älteste Spur dieser Bitte um den heiligen, reinigenden Geist haben wir bei Tertullian[4]) († 240), Adversus Marcionem IV, 26: „cui dicam ‚pater'? ei, qui me omnino non fecit, a quo originem non traho, an ei, qui me faciundo et instruendo generavit? a quo spiritum sanctum postulem? a quo nec mundialis spiritus praestatur an a quo fiunt etiam angeli

[1]) De oratione dominica, orat. III (Migne, P. gr. XLIV 1157; *ἢ* Druckfehler für *ἤ*?).

[2]) A. a. O. und 1160.

[3]) Migne, P. gr. XC 884 f. [4]) CSEL XLVII 509.

spiritus, cuius et in primordio spiritus super aquas ferebatur? eius regnum optabo venire, quem nunquam regem gloriae audivi, an in cuius manu etiam corda sunt regum? quis mihi dabit panem cottidianum?“ etc. Tertullian folgt offenbar dem Text des Marcion (um 140). Denn er selbst hatte, wie aus seiner Auslegung des VU hervorgeht [1]), den matthäischen Text. Nur erklärt er zuerst „fiat voluntas tua in coelis et in terra“, und dann erst die Reichsbitte. Da nun Tertullian die Bitte um die Heiligung des Namens gar nicht erwähnt, so ist anzunehmen, daß Marcion in seinem Lk nach der Anrede *πάτερ* unmittelbar die Geistbitte las, dann die Bitte um das Kommen des Reiches, während Gregor von Nyssa und Maximus die Geistbitte an Stelle der Reichsbitte, also an zweiter Stelle hatten. Die erste Bitte *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* war also bei Marcion von der Geistbitte verdrängt. Die genaue Formulierung der Geistbitte bei ihm muß zweifelhaft bleiben, da sie sich nicht mit Sicherheit aus der Übersetzung, die eigentlich nur eine Andeutung Tertullians ist, rekonstruieren läßt. Namentlich läßt sich nicht entscheiden, ob er auch den zweiten Teil der Bitte: *καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* in sein VU aufgenommen hatte. Leider hat Epiphanius [2]) marcionitische Textabweichungen zu Lk 11, 2—4 nicht notiert.

Zu diesen schon länger bekannten patristischen Zeugnissen für die Geistbitte bei Lk treten zwei handschriftliche Textzeugen, nämlich die Minuskeln 700 (Scrivener 604) aus dem 11. oder 12. Jhrhdt. und 214 (von Soden) aus dem 12. Jhrhdt. [3]). Die erste Zeugin, jetzt im Britischen Museum zu London (Egerton 2610), weicht nach Nestle [4]) 2724 mal vom textus receptus ab, steht dabei 270 mal ganz allein und war bis vor kurzem die einzige Evangelienhandschrift, die die Geistbitte enthielt. Sie hat, wie Gregor und Maximus, an Stelle der zweiten Bitte die Worte: *ἐλθέτω τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*. In der andern Minuskel, die als zweite handschriftliche Quelle erwiesen zu haben von Sodens Verdienst ist [5]), fehlt *ἐφ'*

[1]) CSEL XX 180ff.: De oratione.

[2]) Haer. XLII (Migne, P. gr. XLI 740). Epiphanius bespricht nach Lk 10, 27. 28 sofort 11, 5ff. Vgl. A. Resch a. a. O.

[3]) Die Minuskel 700 (Gregory) gab Hoskier 1890 heraus und Nr. 214 bei Soden ist ein Cod. Vatican., olim Barb. IV 31 nach A. Resch, Agrapha [2] 84.

[4]) Einführung [3] 100.

[5]) Harnack, Sitzungsberichte 1904, I 199 A. 3.

ἡμᾶς und die Bitte lautet genau wie bei Maximus also: *ἐλθέτω σοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Mit dieser einzigen Ausnahme hat jeder Zeuge seine eigene, wenn auch ganz wenig differierende Form. Wenn Harnack, Resch folgend, außer den genannten fünf Zeugen noch die Acta Thomae als Beleg für die Geistbitte anführt, weil sich dort folgende Stelle finde: *ἐλθὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν*[1]) und wenn er schließlich die Anrufung des Heiligen Geistes in der Liturgie von Konstantinopel[2]) für das V U heranziehen will, so haben diese Texte doch wenig Beweiskraft für eine Geistbitte im V U, weil sie eben zu demselben in gar keiner Beziehung stehen. In Wirklichkeit ist auch für Harnacks scharfsinnige Untersuchung der Ausgangs- und Kernpunkt das übrige Material, auf Grund dessen er nicht zweifeln zu dürfen glaubt, „daß Lk die Bitte um den Heiligen Geist im Text des V U geboten hat“[3]).

§ 2. Gehört die Geistbitte in das VU?

Harnacks Beweisgang ist kurz folgender: Er stellt sich die Frage: Stammt die Bitte um den Heiligen Geist von Lk selbst oder ist sie nachträglich an Stelle einer anderen Bitte eingeschoben? Nachdem er sich dafür entschieden hat, daß die Geistbitte bei Lk ursprünglich ist, fragt er weiter: Wo stand nach Lk ursprünglich die Bitte um den Heiligen Geist? Diese Frage beantwortet er dahin, daß bei Lk an Stelle der drei ersten Bitten die Geistbitte zu lesen ist. Auf Grund der daraus folgenden Verschiedenheit der V U-Form bei Mt und Lk kommt er zu dem Resultate, daß nur der den beiden Evangelisten gemeinsame zweite Teil des V U das ursprüngliche Herrngebet darstellt.

Prüfen wir die fundamentale erste Frage, ob die Geistbitte von Lk selbst stammt oder ob sie nachträglich an Stelle einer anderen Bitte eingeschoben ist. Wir kommen so zu einer Widerlegung der Gründe Harnacks für die Geistbitte bei Lk.

[1]) Kap. 27, ed. Bonnet bei Harnack, ebd. 197. Dieser Text ist auch deshalb nicht zu verwerten, weil in denselben Thomasakten Kap. 144 das ganze V U in der von Mt gebotenen Form überliefert wird. Siehe E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 536.

[2]) *ἐλθὲ ... καὶ καθάρισον ἡμᾶς*, ed. Swainson p. 109 bei Harnack, ebd. 197.

[3]) Ebd. 199.

Drei Gründe macht er dafür geltend: 1. einen methodologischen, 2. einen psychologischen, 3. einen inhaltlichen.

Zunächst scheint ihm, „daß nach methodischen Grundsätzen schon der äußere Befund nahezu entscheidet. Bei Mk und Lk haben stets die Lesarten den Vorzug, die nicht mit Mt stimmen, denn Konformationen mit dem Text dieses Evangelisten begegnen wir auf Schritt und Tritt. Daß aber gerade beim V U Mt aufs stärkste den Lk-Text nachträglich beeinflußt hat, ist allgemein zugestanden. Man wird daher auch den letzten Schritt tun müssen“ [1]). Prüfen wir die Anwendung der methodischen Grundsätze. Ihre Richtigkeit im Prinzip läßt sich nicht anfechten. Wenn in einem Ev eine Lesart den Text dem eines andern Ev gleich macht, und die andere Lesart jenem seinen selbständigen Text wahrt, so ist diese letztere im allgemeinen zu bevorzugen [2]). Denn es ist leichter zu erklären, daß sich zwei Lesarten aneinander angleichen als daß sie voneinander abweichen. Hierauf beruht der altbewährte textkritische Grundsatz: Proclivi scriptioni praestat ardua, oder: lectio difficilior placet. Wenn sich aber aus irgendwelchen Gründen die Verschiedenheit zweier Lesarten begreiflich machen läßt, wenn z. B. die abweichende Lesart sich nur auf minderwertige Hss stützen kann, so ist die mit dem andern Ev übereinstimmende nicht ohne weiteres zu verwerfen. Nach dem so bedingten Grundsatz ist auch die Tischendorfsche Textausgabe [3]) des N T hergestellt: Testibus qui consensum praebent praeferendi sunt qui dissensionem testantur, nisi gravis causa aliud suadeat. Haec lex ita observata est (et scil. observanda) ut dissensionis quae commemorata est testes verum tenere iudicarentur nisi per se nullius aut perexiguae auctoritatis essent. Nun sind aber die Zeugen für die Geistbitte von sehr schwachem Ansehen, wenigstens die handschriftlichen Textzeugen, nicht bloß wenn man sie „nur zählt, sondern auch wägt“ [4]); also findet das Gesetz hier keine Anwendung. Im größeren Zusammenhang der Textrezension, der jene beiden Hss angehören, ist die Geistbitte sicher fremd, wie von Soden [5]) nachgewiesen hat. Die Väterzeugnisse kommen weiter unten zur Sprache. — Auch die Hoffnung, der sich Harnack

[1]) Ebd. 198. [2]) Vgl. Blaß, Textkritik 12.
[3]) Tischendorf-Gregory III 60f.
[4]) Harnack, ebd. 199.
[5]) Die christliche Welt XVIII 219.

hingibt, daß bei einer genaueren Untersuchung der Minuskelkodizes vielleicht „noch zehn oder zwanzig oder noch mehr“ die Lesart bieten würden, ist trügerisch und erfüllt sich nicht, da jüngst „alle, auch die spätesten Hss, welche Abweichungen von dem im Mittelalter herrschenden Text aufweisen“, durchgesehen worden sind [1]), und nirgends sonst ist man auf die Bitte gestoßen. In keiner der uns erhaltenen älteren Evv-Hss und auch in keiner der ältesten Übersetzungen in andere Sprachen, die an Zeugenwert den ältesten Hss meist ebenbürtig, ja häufig überlegen sind, taucht in Wirklichkeit die in Frage stehende Lesart auf. Die beiden Minuskeln sind, wie erwähnt, erst im 11. und 12. Jhrhdt. geschrieben, Nr. 214 im Jahre 1153 von dem Presbyter Manuel, *κοντέλλαρος τοῦ ἁγίου Στεφανίτου* [2]). Nr. 700 ist nicht genau zu datieren. Die äußere handschriftliche Textbezeugung der Geistbitte ist also nicht glänzend.

Harnack führt sodann einen zweiten, literar-psychologischen Grund für ihre Ursprünglichkeit an: Einfügung eines Textteiles sei leichter erklärlich als Tilgung. „Woher sollte ein Späterer, wenn er das V U bei Lk in derselben Form las wie bei Mt, den Mut genommen haben, diese Form zu korrigieren und etwas ganz Neues einzusetzen? . . . Umgekehrt aber — wie nahe lag es, den Lk-Text auch hier mit Mt zu konformieren, zumal nachdem sich die von Mt gebotene Form in den Gottesdiensten durchgesetzt hatte!“ [3]) Auch hier muß die Allgemeingültigkeit des Prinzips zugestanden werden. Gewiß kommt es häufiger vor, daß etwas Neues eingesetzt, als daß Vorhandenes ausgemerzt wurde. Aber spricht das nicht gerade für die Annahme, daß Marcion den Mut gehabt hat, zu „korrigieren“ und Neues einzusetzen? [4]) Aus der Betrachtung seiner Persönlichkeit ist diese Annahme sehr gut zu begründen. Bei einer Konformierung mit Mt an dieser Stelle würde es sich nicht einfach um Einsetzen handeln, sondern um Ersetzen und Ausmerzen, und das kommt nicht vor. Ein treffendes Beispiel dafür liefert der Kodex D im V U bei Lk. Obwohl hier die einfache Anrede *πάτερ* nach Mt zu *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν*

[1]) von Soden a. a. O.

[2]) Harnack, Sitzungsberichte 1904, I 196 A. 3.

[3]) Ebd. 199.

[4]) Auch nach E. Schürer, Theolog. Literaturzeitung XXX (Leipzig 1905) 259 ist die Geistbitte nicht ursprünglich; nicht ihre Tilgung, sondern ihre Einschaltung sei das Spätere.

τοῖς οὐρανοῖς ergänzt und obwohl die dritte und siebente Bitte eingefügt wurde, blieb das oben S. 18 f. behandelte ἐφ' ἡμᾶς stehen und wurde nicht getilgt. Wie ist es möglich, daß die Geistbitte, wenn sie ursprünglich war, in allen Evv-Hss verschwand, daß sie verdrängt und ersetzt wurde? Und warum findet sich bei Marcion nach der Geistbitte unsere zweite, bei Gregor und seinen Trabanten vor ihr unsere erste Bitte? Warum wurde die Geistbitte nicht in den Mt-Text eingefügt? Warum wurde der Text nur durch Beseitigung der angeblich lukanischen Geistbitte mit Mt konformiert, warum wurden nicht auch unscheinbarere Konformationen vorgenommen, die doch weniger aufgefallen wären? Wie war es möglich, daß die Entfernung der Geistbitte nicht auffiel? Vielleicht hat der Schreiber der Geistbitte im Lk-Ev den Mt überhaupt nicht vor sich gehabt. Namentlich hat ja, wie wir hören werden, Marcion den Evangelisten Mt vollständig verworfen. Dann hat er gewiß eine Konformation mit dessen Text ganz außer Betracht gelassen.

Schließlich bringt Harnack einen inhaltlichen Grund aus dem lukanischen Kontext. Lk 11, 13 steht der Satz: *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν,* während derselbe Spruch bei Mt 7, 11 *. . . δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν* lautet. Nun behauptet der Berliner Gelehrte [1]), „daß Lk das *πνεῦμα ἅγιον* in Sprüche Jesu eingefügt hat, wo die Überlieferung etwas anderes bot, daß er die Bitte um den Heiligen Geist als die erste und wichtigste voraussetzt, und daß er sie unmittelbar nach dem V U erwähnt. Welche Bedeutung aber überhaupt das *πνεῦμα ἅγιον* bei Lk hat (eine Verwandtschaft mit Johannes!), braucht hier nicht ausgeführt zu werden." Diese Beweisführung Harnacks ist hinfällig, da das *πνεῦμα ἅγιον* an dieser Stelle sekundären Charakter hat [2]). Da-

[1]) Ebd. 199.

[2]) Eine gute Lösung der Differenz bietet B. Bonkamp, Zur Evangelienfrage 16 f.: „Die Erklärer sind darüber einig, daß Mt hier den genaueren Wortlaut bietet, aber man fragt sich zunächst vergebens, wie die andere Form entstanden sein kann. Aus dem Vorhergehenden läßt sie sich nicht herleiten, da in dem ganzen Texte nirgendwo vom Hl. Geiste die Rede gewesen ist. Sie wird also wohl mit der Fortsetzung in Zusammenhang stehen. Lk 11, 14 ff. = Mt 12, 22 ff. Bei Mt folgt dieser Abschnitt auf das Zitat aus dem Propheten Isaias: *Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου*

her ist im Urtexte *δόμα ἀγαθόν* oder *δόματα ἀγαθά*, bzw. nur *ἀγαθά*, keinesfalls aber *πνεῦμα ἅγιον* zu lesen gewesen. Daß namentlich Marcion[1]) selbst nicht *πνεῦμα ἅγιον* hatte, scheint die Beweisführung Harnacks im Mark zu schwächen. Denn einer der wichtigsten von ihm angeführten und in der Tat überzeugend klingenden Gründe ist nicht beweiskräftig. Die Beziehung der Geistbitte zu dem *πνεῦμα ἅγιον* (Lk 11, 13) ist eben sehr fragwürdig.

Mit der Wertschätzung des Heiligen Geistes überhaupt bei dem dritten Evangelisten ist es recht wohl vereinbar, daß die Geistbitte im VU fehlt. Daß Lk sie übrigens für die „erste und wichtigste" hält, weil er sie unmittelbar nach dem VU erwähnt, ließe sich mit demselben oder mit noch größerem Rechte von der Brotbitte sagen, denn schon Lk 11, 5ff. sofort nach der Mitteilung des VU (11, 2—4) wird sie exemplifiziert: (5) . . . *τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον, καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπῃ αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους*, (6) *ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ·* (7) *κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ· μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, καὶ τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι.* (8) *λέγω ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διά γε τὴν ἀναιδίαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρήζει.* Und das steht Vers 5—8.

δν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ κτλ. Das ist dieselbe Stelle, die Mt 3, 16f. = Mk 1, 10f. = Lk 3, 21f. auch im Taufberichte mit der Erscheinung des Hl. Geistes in Verbindung gebracht wird. Man könnte dort das Eingreifen des himmlischen Vaters geradezu mit den Worten ausdrücken: *Ἔθηκεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ ἐφώνησεν ἐκ τῶν οὐρανῶν· ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου.* Hieraus dürfen wir schließen, daß auf den Satz *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν* ein besonderer Nachdruck gelegt wurde. Diese Stelle findet sich also bei Mt unmittelbar vor dem Abschnitte 12, 22ff. = Lk 11, 14ff.; sie begegnet uns hier an demselben Orte, wo wir bei Lk das auffallende *πνεῦμα ἅγιον* antreffen. Nun ergibt sich die Erklärung von selbst. Der Verfasser des Lukasberichtes hat diesen Zusammenhang im Gedächtnis gehabt und sich vor der Niederschrift des zweiten Abschnittes von dem Zitate beeinflussen lassen."

[1]) Nach Epiphanius, Haer. XLII schol. 24 (Migne, P. gr. XLI 740): *Εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ οἴδατε δόματα ἀγαθά, πόσῳ μᾶλλον ὁ Πατήρ*; Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons II, 1, 473 läßt die Stelle in Marcions Text offen: *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες . . .*

Πνεῦμα ἅγιον dagegen wird bei Annahme seiner Echtheit erst Vers 13 genannt.

Aber nicht nur negativ, durch Widerlegung der von Harnack für die Geistbitte bei Lk angeführten Gründe, sondern auch positiv läßt sich darlegen, daß die Geistbitte nicht zum V U gehört.

Die positiven Gründe gegen die Geistbitte lassen sich auf zwei Hauptargumente vereinigen: die mangelhafte handschriftliche Bezeugung und die Störung der Struktur des V U.

Aus der Widerlegung des methodologischen Grundes, den Harnack für die Ursprünglichkeit der Geistbitte bei Lk anführt, hat sich bereits ergeben, auf wie schwachen Füßen die Geistbitte in der handschriftlichen Überlieferung steht: Erst im 11. und 12. Jhrhdt. taucht sie in zwei Minuskeln auf.

Das zweite Hauptargument ist die Störung der Struktur des inhaltlich und formell so vollendeten, organisch sich entfaltenden Gebetes. Im folgenden wird dieser Gedanke ausgeführt und damit Stellung genommen zu der zweiten Frage Harnacks: Wo stand ursprünglich die Geistbitte?

Aus inneren Gründen paßt die Geistbitte schlecht in das V U, sie fügt sich nicht mit den ersten Bitten zusammen und stört den ganzen Zusammenhang des Gebetes. Diesen Gedanken führt Harnack als Grund dafür an, daß sie allein an Stelle der beiden bei Lk überlieferten Bitten vor der vierten Bitte gestanden habe, daß also das Herrngebet bei Lk ursprünglich bloß aus der Geistbitte und der vierten bis sechsten Bitte bestanden habe. Der Prämisse stimmen wir zu: Die Geistbitte gehört nicht in das von Jesus stammende Gebet, weder dem Inhalt noch der Form nach. Die Bitten um Heiligung des Namens und Kommen des Reiches sind nach Harnack (S. 201) „kurze gedrungene Gebetsseufzer eschatologischer Färbung . . . sie gehören zusammen und stellen eigentlich eine einzige Bitte dar . . . die Bitte um den Geist aber bezieht sich auf die Gegenwart und es ist ausdrücklich gesagt, was der Geist soll: er soll (die Herzen) reinigen. Das liegt in einer ganz anderen Richtung als die drei ersten Bitten bei Mt.“ Noch aus einem andern inhaltlichen Grunde ist die Geistbitte dem V U fremdartig. Unter dem Reinigen ist jedenfalls Reinigung von Sünden zu verstehen. So faßt wenigstens Gregor von Nyssa die Bitte auf, wenn er schreibt: *οὐκοῦν ἰδία τε καὶ ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου*

Πνεύματος δυναμίς τε καὶ ἐνέργεια, τὸ καθαίρειν τε καὶ ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, ὡς ὁ εὐαγγελικὸς λόγος μαρτύρεται[1]). Dann wäre die Bitte um Sündenvergebung, die fünfte Bitte, eine Wiederholung der Geistbitte, was sich mit der jede Tautologie und allen Wortreichtum meidenden Einfachheit und Prägnanz des V U nur schlecht vereinbaren läßt. Die zusammenfassende Kürze des sprachlichen Ausdrucks der tiefreligiösen, universellen Gedanken in je einer Bitte ist ein charakteristischer Vorzug des christlichen Mustergebetes.

Gerade die Form, die durchsichtige, festgefügte Gliederung des V U läßt die Geistbitte nicht zu. „Die sieben Bitten zerfallen," so analysiert A. Ehrhard in seinen V U-Predigten das Gebetsgefüge, „in zwei Gruppen, von denen sich die erste auf Gott bezieht: Geheiligt werde dein Name — Zu uns komme dein Reich — Dein Wille geschehe, während die zweite Gruppe die Menschheit und zwar als eine geschlossene Einheit zum Gegenstand hat: Gib uns heute unser tägliches Brot — Vergib uns unsere Schuld — Führe uns nicht in Versuchung — Erlöse uns von dem Übel" (S. 22f.). „Die drei ersten Bitten des V U schließen sich zu einem einheitlichen Gebete zusammen, das bei aller Kürze den höchsten Inhalt besitzt, der sich mit menschlichen Worten ausdrücken läßt, und dem Leben der Menschheit die hehrste Weihe verleiht, deren es überhaupt fähig ist. Denn die erste setzt ihm das denkbar höchste Gesamtziel in Gottes Verherrlichung; die zweite verspricht ihm das wertvollste Gesamtresultat: die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden; die dritte gibt ihm in der Erfüllung des Willens Gottes das wirksamste Gesamtmittel zur Erreichung jener Gesamtaufgabe" (S. 47). „Die zweite Gruppe der Bitten des V U [zerfällt] wieder in zwei Teile, die den zwei wesentlichen Bestandteilen der menschlichen Natur selbst entsprechen. Diese zwei Bestandteile des menschlichen Wesens, Leib und Seele, sind aber selbst wieder einander nicht gleich an Wert, sondern, so weit der Himmel die Erde überragt, so hoch steht die Seele des Menschen ihrem Sein und ihrem Werte nach über seinem Körper. Diesem Verhältnisse entspricht es vollkommen, wenn nur eine der Bitten der zweiten Gruppe sich auf den Körper bezieht, während die drei übrigen die Seele des Menschen zum Gegenstand haben" (S. 59f.). „Faßt man die Gruppe der drei letzten Bitten näher ins Auge, so tritt auch innerhalb derselben eine bewun-

[1]) Migne, P. gr. XLIV 1157.

derungswürdige Gliederung hervor. Die erste, die Bitte um die Vergebung unserer Schuld, bezweckt die Entfernung des Hindernisses, das wir in unserem vergangenen Leben durch unsere Sünden geschaffen haben. Die zweite Bitte, die um die Bewahrung vor der Versuchung fleht, bezieht sich offenbar auf die Gefahren der Zukunft. Die dritte endlich zielt auf jenen endzeitlichen Zustand der Menschheit hin, in dem die volle Erlösung von dem Übel eintreten und eben dadurch die volle Verherrlichung Gottes erreicht, sein Reich endgültig gekommen und sein heiliger Wille vollkommen erfüllt sein wird" (S. 80 f.).

Das ist die Schönheit des V U, die vollendete Komposition und Disposition, die zu einer großen Gebetseinheit zusammengefaßte Mannigfaltigkeit der sieben Einzelbitten, die jedesmal einen Hauptgedanken ausdrücken. Die Geistbitte aber geht wegen ihrer Zweiteiligkeit („dein Heiliger Geist komme über uns und reinige uns") nicht mit der Geschlossenheit der anderen Bitten zusammen und würde sich unorganisch in den fast architektonisch gegliederten Aufbau des Herrngebetes eindrängen. Die naturwüchsige, unnachahmliche Kunst in der Fassung des V U, in dem sich Christus zuerst an die Güte Gottes („Vater unser"), dann an seine Allmacht („der in den Himmeln") und Majestät („geheiligt werde dein Name") wendet, um daran die alles umfassende Bitte um das Kommen des Reiches zu knüpfen, der sich dann die Bitten für den einzelnen Menschen anschließen, diese rein formale Schönheit wundervoller Steigerung im Anfang des Gebetes würde durch die Geistbitte empfindlich gehemmt [1]).

Paslack glaubt zwar diesen Grund entkräften zu können. Nach ihm (S. 17) enthält die Geistbitte eigentlich zwei Bitten, erstens die Bitte um den Heiligen Geist und zweitens die Bitte um unsere Reinigung, sodaß es sehr wohl gestattet erscheine, den ersten Teil für die ursprüngliche zweite und den zweiten Teil für die dritte Bitte zu halten. Durch eine spätere Hand sei der erste Teil bei Lk und Mt durch die zweite Bitte *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου*, und der zweite Teil nur bei Mt, nicht auch bei Lk durch die dritte Bitte *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ*

[1]) Vgl. Schneider, Zum Gebet des Herrn 123 f. Ferner vgl. nach ThJB XXVII (1907) 212 für die „Architektonik" L. Wulff, Dekalog und Vaterunser, Parchim 1907. G. Heinrici, Der literarische Charakter der ntl Schriften 106 sagt: „Wenn Kunst in der Fassung ist, . . . so ist diese Kunst nicht angelernt, sondern naturwüchsig."

γῆς ersetzt worden. Doch sind das rein willkürliche Annahmen, für die man vergeblich nach Anhaltspunkten suchen wird.

Die Bitte um den Heiligen Geist stört die Struktur des V U. Auch Harnack bestätigt aus inneren Erwägungen: „zur Bitte um den Heiligen Geist paßt weder die Bitte um die Heiligung des Namens recht, noch die Bitte um das Kommen des Reichs. Sie passen weder ihrem Inhalte noch ihrer Form nach“ (S. 201). Ist aber Harnacks Annahme berechtigt, daß Lk statt der drei ersten Bitten nichts anderes geschrieben habe als *Πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου [ἐφ' ἡμᾶς] καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*? Diesem Texte sei aus Mt bald die eine, bald die andere Bitte (d. h. die erste oder die zweite) hinzugefügt worden. Es sei nämlich nicht einzusehen, warum Marcion die Bitte um die Heiligung des Namens ausgestoßen hätte, wenn er sie vorfand. Umgekehrt könne man fragen, wie die übrigen vier Zeugen dazu kamen, die Reichsbitte auszumerzen, wenn sie ursprünglich war. Ausmerzung lasse sich überhaupt nicht erklären. Dann aber sei die Schlußfolgerung geboten, daß im Lk-Texte weder die erste noch die zweite Bitte gestanden hat. Die dritte Bitte fehlt ohnehin bei Lk. Also habe er vor der Brotbitte nur die Geistbitte gehabt.

Dieser Schlußfolgerung liegt wiederum das textkritische Prinzip zugrunde, daß abweichende, schwierige, kürzere, seltene Lesarten den Vorzug verdienen. Lectio difficilior placet. Es ist dies ein Grundsatz, der nur solange Geltung hat, als sich die Varianten entweder nicht anderweitig erklären lassen oder keine inneren Widersprüche ergeben. Aber die Entstehung der Abweichungen ist, wie sich zeigen wird, in diesem Falle sehr leicht zu begreifen. Mit schlagender Beweiskraft hält von Soden[1]) der von Harnack geübten Kritik folgende Fragen entgegen:

„1. Warum findet sich denn die Geistbitte nie allein, sondern bei Marcion nach ihr unsere zweite, bei Gregor und seinen Nachfolgern vor ihr unsere erste Bitte?

2. Wenn diese beiden Bitten aus Mt in den Lk-Text überführt wurden, wie konnten sie die ursprüngliche Bitte in allen Evangelienhandschriften verdrängen? Das ist ohne Analogie in der Geschichte der Textänderungen: eingefügt wurde, nicht aber ersetzt. Und das ist doppelt unbegreiflich, da doch ‚die Begabung mit dem Heiligen Geiste im apostolischen und nachaposto-

[1]) Die christliche Welt XVIII 220.

lischen Zeitalter das entscheidende, den Christenstand begründende Erlebnis war'.

3. Wenn Lk schon in ältester Zeit aus Mt ergänzt wurde, warum dann nur durch jene zwei Bitten und nicht wie später stets, auch durch die dritte?

4. Warum hat schon Marcion aus Mt ergänzt, dem Ev, das ihm am unsympathischsten war, und gerade eine Bitte eingefügt, die so sehr an die von ihm bekämpften jüdischen Vorstellungen sich anlehnte (nämlich ‚zu uns komme dein Reich')? Warum hat Gregors Gewährsmann gerade die Bitte um Heiligung des Namens eingefügt und die Reichsbitte übergangen?" Alle diese Rätsel sind gelöst, wenn unsere zwei ersten Bitten immer, die Geistbitte nie im Lk-Ev standen.

Bei Lk sei die Geistbitte ursprünglich, meint Harnack, aber sie habe nicht zum ursprünglichen Herrngebet, wie es Christus lehrte, gehört. Die hierzu von Harnack angeführten Gründe können nur zur Verstärkung dessen dienen, was schon über die innere Inkonvenienz der Geistbitte im VU gesagt wurde. Lk habe das ursprüngliche Herrngebet nur durch diese Eingangsbitte vermehrt. Zwar könnte es scheinen, als sei die Bitte um den Heiligen Geist Christen, namentlich paulinischen, so natürlich gewesen, daß die Hinzufügung derselben einer Erklärung nicht bedürfe. Aber erstens sei die altchristliche Vorstellung die gewesen, daß man den Geist entweder hat (als dauernden Besitz) oder nicht hat — als tägliche Bitte erscheine die Bitte um den Heiligen Geist daher auffallend — sodann mache auch der Zweck, um dessen willen hier um den Geist gebeten wird (die „Reinigung"), es wahrscheinlich, daß es sich um ein Initiationsgebet handelt, d. h. um ein Gebet, durch das der Christenstand erst begründet werden soll, also etwa um ein Vorbereitungsgebet auf den Empfang der Taufe. Aber wenn wir mit Harnack die Geistbitte als Taufgebet auffassen (vgl. Apg 8, 15. 16), dann bleibt die Bitte beschränkt auf den Kreis der Katechumenen. Von einer solchen Beschränkung ist im Ev keine Rede. Immer klarer zeigt sich die Unhaltbarkeit der Geistbitte im VU.

Harnack sucht nun die Entstehung der Geistbitte bei Lk noch dadurch zu begründen, daß er (S. 205 f.) sagt, durch die Bitte um den Heiligen Geist solle sich das VU von dem Gebet der Johannesjünger unterscheiden. Auf die Unterscheidung vom Täuferkreis falle der Schwerpunkt. Das ergebe sich aus

der Vergleichung mit Apg 19, 1 ff., wo Paulus in Ephesus Johannesjünger trifft, die auf die Bußtaufe des hl. Johannes getauft sind, aber noch nichts vom Heiligen Geiste gehört haben. Dies und die Geistbitte stehe nun in engstem Zusammenhange mit dem von Lk 11, 1 berichteten Anlaß des VU: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat." Der Gegensatz zu den Johannesjüngern soll den Anlaß zur Geistbitte wie zum ganzen Gebete bei Lk gegeben haben.

Aber noch weiter gehen seine Schlüsse: Er läßt auch den Anlaß selbst nicht als geschichtlich gelten. Dieser Anlaß korrespondiere nur mit der Geistbitte, diese ist nachträglich hinzugefügt, also fällt auch der Anlaß hin. Mit der Korrespondenz der Geistbitte zu dem von Lk berichteten Anlaß, also mit der Gegensätzlichkeit zu den Johannesjüngern beweist er das Eindringen der Geistbitte, und mit letzterem die Ungeschichtlichkeit des Anlasses. Dieser Schluß wäre nur dann zulässig, wenn allein die Geistbitte den Anlaß erklären könnte. In Wirklichkeit ist aber von einem Gegensatze, von dem Zweck der Unterscheidung der Jesus- und Johannesjünger durch das VU gar keine Rede. Der Anlaß ist nicht abhängig von der Geistbitte. Das VU verträgt sich auch recht gut ohne die Geistbitte mit der berichteten Veranlassung. Letztere ist handschriftlich gut bezeugt, so daß kein einleuchtender, nicht einmal ein probabler Grund vorliegt, kein innerer und kein äußerer, den lukanischen Bericht über die Veranlassung des Herrngebetes fallen zu lassen. Wie sich dieser Bericht mit der Stellung des VU in der Bergpredigt bei Mt verträgt, ist eine andere Frage.

§ 3. Erklärung des Eindringens der Geistbitte.

Trotz der Anfechtbarkeit der Geistbitte, wegen ihrer tatsächlich schlechten Bezeugung und ihrer inneren Unmöglichkeit, müssen ältere Hss, die uns verloren gegangen sind, sie enthalten haben. Denn Gregor von Nyssa und Maximus Konfessor können sie nicht einfach aus der Luft gegriffen haben, sondern lasen sie jedenfalls in ihrer Textvorlage. Ihr Zeugenwert ist wohl nicht ein doppelter, sondern nur ein einfacher, denn Maximus, der u. a. eine Apologie für Gregor schrieb, ist von diesem abhängig, wie Combefis[1]) in seiner Ausgabe der Werke des Maximus, und nach ihm

[1]) Paris 1675. Es erschienen nur zwei Bände; abgedruckt in Migne, P. gr. XC und XCI.

Zahn nachgewiesen hat, und wie Harnack [1]) selbst zugibt. Und die beiden jüngeren Hss 700 und 214 haben wohl auch eine Tradition. Es bleibt also die Frage zu beantworten: Wie läßt sich das Auftreten der Geistbitte erklären? Nach Analogie nachweisbarer Fälle können wir uns konkret vorstellen, wie sie in den Ev-Text eindrang. Wenn die oben S. 41 erwähnte Annahme richtig ist, daß nämlich die Geistbitte als Taufgebet dem Kreis der Johannesjünger entstammt, so ist es leicht möglich, daß ein Schreiber sie zu den Worten *καθὼς καὶ Ἰωάνης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* (Lk 11, 1) an den Rand notierte. Derartige Marginalbemerkungen wurden häufig gemacht. Marcion hätte dann eine solche Hs vor Augen gehabt und mit der ihm eigenen Kühnheit seinen Ev-Text danach verändert. Die Geistbitte mußte ihm um so willkommener sein, als ihn die erste Bitte zu sehr an den zu heiligenden Namen des Jahve der Juden erinnerte. Gab es für seinen Antijudaismus einen besseren Ersatz? Die Bitte um den Geist paßte dem Kritiker Marcion vorzüglich: Das Herrngebet mußte eine solche Bitte enthalten. Gerade die Betrachtung der Persönlichkeit Marcions, dieses ältesten Zeugen für die Geistbitte, seines Charakters und seiner Tendenzen liefert uns Gründe zum Verständnis des Auftretens der fraglichen Bitte. Ein Mann von beweglichem Geiste und Leben, der die Evv nach Mt, Mk und Jo in ihrem ganzen Umfange verwarf, hatte Marcion nicht viel Scheu und Achtung vor dem Lk-Ev und hielt seinen Text keineswegs für ein unantastbares Ev. Im Sinne seines Systems und seiner Anschauungen über Judentum und Christentum übte er skrupellose Kritik, ohne daß er sich darüber Vorwürfe machte, hier Neues hinzuzufügen, dort ihm nicht Passendes wegzulassen oder zu verändern [2]). Er ließ sein Lk-Ev erst mit dem dritten

[1]) Sitzungsberichte 1904, I 197.

[2]) Als Zeugen seien Cyrill von Jerusalem, Irenäus, Tertullian, Epiphanius und Theodoret angeführt. Vgl. K L VIII [2] (Freiburg i. B. 1893) 669. — Cyrilli Hieros. Catechesis VI n. 16 (Migne, P. gr. XXXIII 565): . . . (*Μαρκίων*) *πρῶτος ἐτόλμησεν ἐκκόψαι τὰς μαρτυρίας* . . . Cat. XVI n. 7 (Migne, P. gr. XXXIII 928): . . . *Πρῶτος γὰρ Μαρκίων, ὁ ἀθεώτατος* . . . *περιέκοψε τὰς ἐκ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μαρτυρίας* . . . Irenaeus, Adv. haereses I, 17, 2 ed. Massuet (Paris. 1710) 106: Et super haec, id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens, et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem huius universitatis suum Patrem confitens Dominus conscriptus est; semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi, qui Evangelium

Kapitel beginnen, verstümmelte es also um die ganze Geschichte von Zacharias und Elisabeth, der Verkündigung und Geburt des Herrn, sowie seiner Jugendzeit. Auf die Art und Weise, wie er im einzelnen die Evv kritisierte, kann hier nicht eingegangen werden. Die Tatsache seiner zersetzenden „Kritik" an dem Lk-Ev erkennt man klar aus den bedeutenden Überresten seines eigenen Ev. Aber es verlohnt sich, die Grundlagen, Motive und Mittel seiner Kritik zu betrachten. Maßstab und Richtschnur für seine Textänderungen war sein eigenes Gutdünken. Er fußte nicht auf den überlieferten Urkunden, sondern stellte aus eigener Machtvollkommenheit, nach eigenem Gefühl und Geschmack die ursprüngliche Gestalt des Christentums und den ursprünglichen Wortlaut seiner Urkunden fest. Er zerriß die Verbindungskette mit Christus, lehnte die gesamte kirchliche Tradition ab, die schriftliche sowohl wie die mündliche, behauptete aber trotzdem ein Christ zu sein. Seiner widerspruchsvollen Stellung, die er einerseits durch die Verneinung und Beschimpfung der kirchlichen Überlieferung einnahm und die ihn anderseits doch in Ermangelung anderer Schriften zur Benutzung ntl Bücher führte, wurde er sich nicht bewußt. Deshalb ist seine positive kritische Arbeit sehr gering anzuschlagen. Daß die Geistbitte von ihm selber stammt und dann in kirchliche Hss überging, ist nicht gut anzunehmen.

---

tradiderunt, Apostoli, suasit (Marcion) discipulis suis; non Evangelium, sed particulam Evangelii tradens eis. Tertullian, Adv. Marcionem IV, 1. 2. (CSEL XLVII pars III [Vindobonae 1906] 422): Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam evangelium eius provocamus, quod interpolando suum fecit . . . p. 426: nam ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet . . . Epiphanius, Haer. XLII (Migne, P. gr. XLI 708): *Ἐλεύσομαι δὲ εἰς τὰ ὑπ' αὐτοῦ γεγραμμένα, μᾶλλον δὲ ἐῤῥᾳδιουργημένα. Οὗτος γὰρ ἔχει Εὐαγγέλιον μόνον τὸ κατὰ Λουκᾶν, περικεκομμένον ἀπὸ τῆς ἀρχῆς διὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος σύλληψιν καὶ τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν. Οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν ὁ λυμηνάμενος ἑαυτὸν ἤπερ τὸ Εὐαγγέλιον· ἀλλὰ καὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μέσων πολλὰ περιέκοψε τῶν τῆς ἀληθείας λόγων· ἀλλὰ δὲ παρὰ τὰ γεγραμμένα προστέθεικε. Μόνῳ δὲ κέχρηται τούτῳ τῷ χαρακτῆρι τῷ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίῳ* . . . Theodoreti haereticar. fabular. compendium I. n. 24 (Migne, P. gr. LXXXIII 376): *Οὗτος ἐκ μὲν τῶν Εὐαγγελίων τὸ κατὰ Λουκᾶν ἐδέξατο μόνον.* H. von Soden rechnet (Die Schriften des NT 1627) die Geistbitte zu den Abweichungen, die für den Originaltext des Lk-Evangeliums nicht in Frage kommen, „weil sie unverkennbar eine Tendenz im Sinn der Ideen Marcions verraten". Vgl. auch Th. Zahn, Das Ev des Lukas 768—773 (Excurs IX: Das Vaterunser nach Marcion).

Denn das hätte einen Sturm der Entrüstung bei seinen Gegnern entfacht, die sein Ev als eine gottlose Fälschung heftig bekämpften und mit Argusaugen den eigenen Text hüteten. Wie oben vermutet, wird die Geistbitte als alte Glosse im zweiten Jahrhundert in Marcions Text eingedrungen sein. So wird der Wert seines Zeugnisses für die Geistbitte stark beeinträchtigt, obwohl bei mechanischer Anwendung des textkritischen Grundsatzes: Testibus qui consensum praebent praeferendi sunt qui dissensionem testantur, Harnack recht behielte.

Ähnlich wie bei Marcion „ist das Taufgebet in dem Evv-Exemplar des hl. Gregor von Nyssa vom Rande an die Stelle der zweiten, gleich ihm mit ‚es komme' beginnenden Bitte in den Text geraten. Und der Gelehrte, der, wie seine ganze Zeit, das VU in der Matthäusform gebrauchte, hat die Form, die er in seinem Lk-Ev fand, unbedenklich als Eigentümlichkeit dieses weniger benutzten Ev hingenommen" [1]). Jetzt war der Same für die Geistbitte gelegt, sie pflanzte sich in einigen Hss, ein kümmerliches Dasein fristend, fort, um im 20. Jahrhundert zu neuem Leben erweckt zu werden. Wie Gregor und Maximus sich mit ihr zurechtfanden, dafür geben sie einen Fingerzeig in ihrer Auslegung. Beide weisen auf die Beziehung zur Trinität hin. Gregor schließt aus der Macht des Heiligen Geistes, Sünden nachzulassen, auf dessen göttliche Natur [2]). *Οὐκοῦν ἰδία τε καὶ ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμίς τε καὶ ἐνέργεια, τὸ καθαίρειν τε καὶ ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, ὡς ὁ εὐαγγελικὸς λόγος μαρτύρεται. Οὐκοῦν ὁ τὴν δύναμιν τῆς ἀφέσεως αὐτῷ τῶν ἁμαρτιῶν μαρτυρήσας συνεμαρτύρησε πάντως αὐτῷ τὴν θεότητα.* Später fährt er fort [3]): *Εἰ οὖν ἀφίησι μὲν ἁμαρτίας ὁ Πατήρ, αἴρει δὲ ὁ Υἱὸς τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν, καθαρίζει δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τῶν τῆς ἁμαρτίας μολυσμάτων οἷς ἂν ἐγγένηται· τί ἐροῦσιν οἱ τῇ ἰδίᾳ προσπολεμοῦντες ζωῇ; Ἀλλ' ἐλθέτω ἐφ' ἡμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς καὶ ποιήσειε δεκτικοὺς τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θεοπρεπῶν νοημάτων, τῶν διὰ τῆς προσευχῆς ἡμῖν παρὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ὑποδεικνυμένων φωνῆς, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Und Maximus schreibt [4]): *Πατρὸς γὰρ, καὶ ὀνόματος Πατρὸς, καὶ βασιλείας Πατρὸς δήλωσιν ἔχει*

[1]) von Soden, Die christliche Welt XVIII 223.
[2]) Migne, P. gr. XLIV 1157.
[3]) Migne, P. gr. XLIV 1160f. [4]) Migne, P. gr. XC 884.

τῆς προσευχῆς τὰ ῥητά· ἵν' ἀπ' αὐτῆς διδαχθῶμεν τῆς ἀρχῆς τὴν μοναδικὴν Τριάδα σέβειν, ἐπικαλεῖσθαί τε καὶ προσκυνεῖν. Ὄνομα γὰρ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οὐσιωδῶς ὑφεστὼς ἐστιν ὁ μονογενὴς Υἱός· καὶ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὐσιωδῶς ἐστιν ὑφεστῶσα, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὁ γὰρ ἐνταῦθα Ματθαῖός φησι βασιλείαν, ἀλλαχοῦ τῶν Εὐαγγελιστῶν ἕτερος Πνεῦμα κέκληκεν ἅγιον, φάσκων, Ἐλθέτω σου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. Ist es nicht zu verstehen, daß die Rücksicht auf die Trinität ein Grund für die Einschaltung der Geistbitte in das V U war? Man wollte im ersten Teile des Herrngebetes die Beziehung zur Trinität nicht missen: von Anfang an sollen wir lernen, die einige Dreifaltigkeit zu verehren und anzurufen. Auf Gott den Vater wies die Anrede hin, die erste Bitte „geheiligt werde dein Name" (*ὄνομα . . . οὐσιωδῶς ὑφεστὼς ἐστιν ὁ μονογενὴς Υἱός*) bezog sich auf Gottes Sohn, auf Christus, das fleischgewordene Wort, und der Heilige Geist? Sollte er im V U unberücksichtigt bleiben? Ein neues Moment für das Verständnis der Geistbitte!

Die Behauptung Harnacks, Gregor von Nyssa lasse in seiner Auslegung des V U die Worte *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* ganz bei Seite, erweckt den Anschein, als habe Gregor diese Bitte gar nicht gekannt. Sie ist unrichtig. Denn Gregor widmet den beiden Bitten *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* eine breite Erklärung, den ganzen *Λόγος τρίτος*[1]) (*Γ'*), von dem sich nur etwa ein Viertel am Schlusse mit der für Gregor bei Lk überlieferten Geistbitte beschäftigt. Gregor erklärt nicht nur die Bitte um den Geist, wie Harnack will, sondern erklärt sie für identisch mit der Reichsbitte (*Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν*). Freilich hat er letztere in seinem Lk-Texte nicht gelesen. Dem hl. Gregor mußte die Geistbitte sehr willkommen sein wegen der daraus entspringenden Beziehung der Trinität zum V U; wissen wir doch, daß die Trinitätslehre einen der Lieblingsgegenstände für Gregors Betrachtungen bildet.

Die Bezeugung der Geistbitte ist im ganzen recht schwach. Weder das handschriftliche Material noch auch die Väterzeugnisse sind stark genug, um ihre Ursprünglichkeit bei Lk zu begründen. Nach Form und Inhalt paßt sie nicht ins V U. Auf der anderen Seite ist ihr Erscheinen begreiflich aus inneren und äußeren

[1]) Migne, P. gr. XLIV 1148—1161.

Gründen. Es ist also anzunehmen, daß sie später, freilich schon im zweiten Jahrhundert in den Text kam.

Wir haben im ersten Teile unserer Abhandlung den ursprünglichen Wortlaut des VU nach den Evv Mt und Lk textkritisch festgestellt. Das Resultat lautet anders im ersten als im dritten Ev. Bei aller Übereinstimmung im Gesamtcharakter des Herrngebetes ergaben sich manche Differenzen; Wort für Wort vertragen die überlieferten Textgestalten keine Vergleichung. Die lukanische Form ist kürzer als die des Mt. Lk begnügt sich mit der einfachen Anrede *πάτερ* ohne das Attribut *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, die dritte Bitte „dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden" fehlt bei ihm, er setzt das Präsens an zwei Stellen, wo Mt seinen Aorist hat (*δίδου* bzw. *δός* in der vierten, und *ἀφίομεν* bzw. *ἀφήκαμεν* in der fünften Bitte), er läßt nicht um *ἄρτον . . . σήμερον*, sondern um *ἄρτον . . . τὸ καθ' ἡμέραν*, nicht um Vergebung von *ὀφειλήματα*, sondern von *ἁμαρτίαι* bitten, bringt im Anschluß daran die Wendung *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* gegenüber Mt *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* und läßt endlich die siebente Bitte vermissen. — Die Untersuchung der Geistbitte ergab, daß sie nicht als ursprünglicher Bestandteil des VU angesehen werden kann.

Damit ist unsere Aufgabe nicht erschöpft. Sie verlangt auch, daß wir den VU-Text mit seiner literarischen Umgebung vergleichen. Zur Individualbetrachtung muß die Milieubetrachtung treten. Es muß die Stellung des VU im NT, in der altchristlichen Literatur und im jüdischen Schrifttum untersucht werden, um die literarische Eigenart oder Abhängigkeit und Verwertung zu ermitteln.

II. Literarkritischer Teil.

Erster Abschnitt:

Das VU im NT.

Die literarkritische Untersuchung beschäftigt sich mit der literarischen Stellung des VU, mit der Frage nach der Priorität, nach Parallelen, nach etwaigen Quellen. Naturgemäß sind es die Schriften des NT als der blutsverwandte literarische Stamm, die das erste Vergleichsmaterial bilden. Wenn wir zunächst die beiden Formen des VU für sich allein betrachten, ehe wir die ntl Parallelen heranziehen, so drängt sich nach dem Resultate des ersten Teiles dieser Abhandlung die Frage auf: Welcher von beiden Evangelisten hat die ursprünglichere Gestalt des VU überliefert? Zur Beantwortung dieser Frage betrachten wir darum im ersten Paragraphen dieses Abschnitts das VU im gegenseitigen Verhältnis beider Formen und im Rahmen des synoptischen Problems.

§ 1. Vergleichung der Mt- und Lk-Form des VU:

a) In ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Nach dem bisherigen Ergebnis haben wir zwei ungleiche Formen des VU, die wir zur besseren Übersicht einander gegenüberstellen (die den beiden Evangelisten gemeinsamen Worte sind unterstrichen):

Mt 6, 9—13:	Lk 11, 2—4:
Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	*Πάτερ,*
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	*ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·*
ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·	*ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·*
γενηθήτω τὸ θέλημά σου	
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	

Mt 6, 9—13:	Lk 11, 2—4:
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Trotz der offensichtlichen Unterschiede gehen die beiden Textgestalten des Herrngebetes wegen der durchgängigen Übereinstimmung, namentlich wegen des von beiden gebrachten, eigenartigen Wortes *ἐπιούσιος*, das sich sonst nirgends findet, auf eine gemeinsame, schriftliche oder mündliche Quelle zurück.

So erhebt sich die Frage, wer den ursprünglicheren Text bewahrt hat. Folgende Möglichkeiten sind vorhanden:

1. Einer von beiden hat das wahre VU. Dann hat entweder
   a) Lk gekürzt oder
   b) Mt erweitert.
2. Keiner von beiden hat das wahre VU. Dann war das von Christus gelehrte VU
   a) noch kürzer als das lukanische oder
   b) noch länger als das matthäische oder
   c) die Wahrheit liegt in der Mitte, sodaß Mt erweitert, während Lk gekürzt hätte.

Die Bejahung der letzten Frage ist schwer zu begründen, sie setzt an die Stelle einer einfachen eine mehrgliedrige Hypothese, verfällt so leicht der Willkür und ist auch wirklich noch nicht gewagt worden. Nur einen Schritt in dieser Richtung tut P. Wernle[1]), wenn er die Kürzung der Anrede dem Lk, die Hinzufügung der dritten und siebenten Bitte dem Mt zuschreibt.

Nach abstrakter Betrachtung ist immer der kürzeste Text der beste. Demnach käme Harnack der Wahrheit am nächsten, der behauptet, das von Christus gesprochene Gebet sei noch kürzer gewesen als es Lk überliefert, es habe nur aus der einfachen Anrede *πάτερ* und der sog. vierten bis sechsten Bitte bestanden.

[1]) Synoptische Frage 68.

Dieses Ergebnis stützt er auf seine Wiederherstellung des lukanischen Textes, nach der das V U bei Lk vor der Brotbitte nur die Geistbitte hatte. „An die Ursprünglichkeit der ersten Bitte, wie sie Lk bietet, kann nicht gedacht werden; enthält sie doch seine eigene religiöse Anschauung oder richtiger die religiöse Erfahrung und Anschauung des Kreises, zu dem er gehört. Die Annahme ist nicht notwendig, daß er sie selbst stilisiert hat; sie kann ihm bereits überliefert worden sein. Die Begabung mit dem (heiligen) Geist war im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter das entscheidende, den Christenstand begründende Erlebnis. Indem Lk oder seine Gewährsmänner die Bitte um den Geist dem Herrngebet als Einleitung oder besser als Grundlegung voranstellen, ergänzen sie es, wie sie es nach ihrer Erfahrung ergänzen mußten. Würden sie Jesus Christus selbst hier genannt haben, so würden sie die Erfahrung, um die es sich handelt, nicht in ihrer unmittelbaren und deutlichen Form ausgesprochen, sondern schon theologisch fixiert haben. Der ‚Geist' ist das unmittelbar Gewisse und Notwendige" (S. 202). Da nun aber die Voraussetzung Harnacks, daß Lk die Geistbitte in sein V U aufgenommen habe, im ersten Teile dieser Abhandlung sich als nicht genügend begründet erwies, ist auch die obige Beweisführung hinfällig. Aber auch daran könne „kaum gedacht werden, daß die drei ersten Bitten, welche Mt bietet, ursprünglich sind". Es sei kein Motiv einzusehen, das den Lk hätte „bestimmen können, die Bitten zu streichen, wenn sie ihm im Herrngebet überliefert gewesen wären." Aber hier wird vorausgesetzt, was nicht bewiesen ist. Lk hat die erste und zweite Bitte nicht gestrichen, sondern bringt sie in seinem Ev. Also steht diese Argumentation auf schwachen Füßen. Außerdem ergibt sich aus der Voraussetzung, daß Lk die üblichen Bitten nicht kenne, noch nicht, daß Mt sie erfunden hat. Dazu komme, „daß die drei ersten Bitten bei Mt zusammengehören und eigentlich eine einzige — eindrucksvoll, aber auch kunstvoll — stilisierte Bitte darstellen". Dies rein formale Moment würde nur dann für die Posteriorität der drei Bitten in die Wagschale fallen, wenn sich nachweisen ließe, daß eine von ihnen nicht ursprünglich und die andern schlecht bezeugt wären. Umgekehrt aber läßt sich die Frage aufwerfen, ob es Mt wohl gelungen wäre, eine so eindrucks- und kunstvolle Bitte zu stilisieren. Das Zugeständnis, daß die drei ersten Bitten bei Mt zusammengehören, kann uns von Wert sein. — Somit dürfte die Wahrscheinlichkeit, daß das von

Jesus gelehrte V U kürzer als das lukanische war, einer Grundlage entbehren.

Aber war es vielleicht noch länger als das von Mt überlieferte? Die Extreme berühren sich, auch in ihrer Wahrscheinlichkeit. Von vornherein ist nicht anzunehmnn, daß der Schatz der Überlieferung immer kleiner wurde, sondern daß man ihn als köstliches Gut sorgsam hütete. Es dürfte auch schwer sein zu sagen, was dem V U, wie wir es gewohnt sind, noch fehlt.

So bleiben per exclusionem nur die Möglichkeiten offen, daß Lk gekürzt oder Mt erweitert hat, daß wir in einer der überlieferten Gestalten das ursprüngliche Gebet des Herrn besitzen. Die Mehrheit der Forscher entscheidet sich für Lk, „da Verkürzung eines auf Jesus zurückgeführten, von der Gemeinde stets gesprochenen Gebetes viel schwerer denkbar ist, als die Erweiterungen, die sich teils als Erklärung des Vorhergehenden (dein Reich komme) teils als positive Ergänzung des Negativen (führe uns nicht in Versuchung) leicht ergaben“ [1]).

Aber es läßt sich Stichhaltiges anführen, was eine gegenteilige Meinung rechtfertigt. Wäre das V U des Lk das ursprüngliche, dann würde sich die bei Mt anzunehmende Erweiterung mit der gerade von Mt kurz vorher mitgeteilten Warnung Christi vor der *πολυλογία* und dem *βαττολογεῖν* schlecht vertragen [2]). Auch ist es zweifelhaft, ob die Bitten, die Mt über Lk hinaus mehr hat, so in Stil und Geist den anderen sich angepaßt hätten, wie es tatsächlich der Fall ist, wenn sie später eingefügt worden wären [3]). Namentlich die drei ersten Bitten gehören, wie uns Harnack versichert, so eng zusammen, daß sie eigentlich eine einzige Bitte

[1]) So Wernle a. a. O. A. Loisy, Les évangiles synoptiques I (1907) 599: „Certaines additions dans le texte reçu viennent de ce qu'on a voulu conformer Luc à Matthieu.“ Lk habe den Text besser bewahrt.

[2]) Vgl. B. Weiß, Die Quellen des Lk, Stuttgart und Berlin 1907, 72.

[3]) So auch E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 42: „Was Mt über Lk hinaus mehr hat (beim V U), sind durchaus dem Geist des Herrn entsprechende Bitten, ob sie nun formell ursprünglich hierher gehören oder nicht. Die Annahme späterer Hinzufügung ist durchaus möglich, aber von dem Bedenken gedrückt, ob die Bitten, wenn später eingefügt, auch so einfach und wahr, den übrigen in Form und Geist entsprechend aussehen würden. Die Auslassung erklärt sich leichter bei der freien Auffassung der Bedeutung des Gebetes, die wir auch zur Zeit der Abfassung des Lk-Ev noch voraussetzen können. Jedenfalls ist die Form des Mt mit vollem Recht die kirchlich rezipierte geworden.“

darstellen. Die Auslassung ist leichter zu erklären, denn in jener Zeit, wo das Herrngebet noch nicht im Munde aller lebte, war seine Form noch nicht so fest gegossen, daß eine Kürzung großes Aufsehen erregt hätte.

Wie aber sind die lukanischen Abweichungen zu erklären? Lk glaubte nur das Allerwesentlichste berichten zu sollen [1]) und führte darum das VU auf eine Formel zurück, die möglichst kurz und knapp alles von Jesus Gelehrte umfaßte und leicht zu behalten war. Deshalb reduzierte er die feierlichere Anrede *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* auf den einfachen kindlichen Ruf *πάτερ*, wie er überhaupt den „Vater im Himmel" durchgehends vermeidet [2]). Deshalb schien ihm die dritte Bitte, als schon in der zweiten enthalten, entbehrlich, gleichsam eine Wiederholung der beiden ersten (Augustinus), eine Wiederholung, die nur für die Juden mit ihren nationalpolitischen Ideen vom Reiche Gottes eine Erklärung gab, in welchem Sinne sie um das Reich Gottes bitten sollten. Lk schrieb nicht in erster Linie für Juden, und die Heiden hatten keinen Grund, bei der Vollendung des Gottesreiches an etwas anderes zu denken als an die Vollendung des göttlichen Willens. Absichtlich verwandelte Lk den Imperativ des Aorist in den präsentischen bei der Brotbitte (*δός* in *δίδου*) und bewußt setzte er *τὸ καθ' ἡμέραν* statt *σήμερον* in dem Gedanken, daß das Brot uns an jedem Tage gleich notwendig ist, daß wir seiner fortwährend bedürfen. *Ἁμαρτίαι* ist eine Erläuterung des bei Juden wirksameren bildlichen *ὀφειλήματα*, aber das Bild wird mit *ὀφείλοντι* von Lk doch aufgenommen, nachdem es durch *ἁμαρτίαι* vorbereitet ist. Zugleich deutet das markantere *παντὶ ὀφείλοντι* statt *τοῖς ὀφειλέταις* [3]) im Zusammenhang mit dem Präsens *ἀφίομεν* gegenüber *ἀφήκαμεν* bei Mt, sowie das Präsens in der vierten Bitte darauf hin, daß wir durch die dauernde Übung und Gewohnheit des Vergebens uns der Vergebung von seiten Gottes wert machen müssen. Die siebente Bitte war für Lk nur die Verdeutlichung

[1]) Analogien s. unten S. 56.

[2]) Vgl. Lk 6, 36: *Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν* (Mt 5, 48: *Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*); Lk 12, 30: *... ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν ὅτι χρῄζετε τούτων* (Mt 6, 32: *... οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων*). Ebenso Lk 10, 21; 22, 42; 23, 34. 46. Ähnlich Paulus; z. B. Röm 8, 15; Gal 4, 6.

[3]) „Das Wort *ὀφειλέτης* war dem Lk zu vulgär." Harnack 203.

der sechsten durch Betonung des Gegensatzes. Contraria iuxta se posita magis elucescunt. Aber die Abwendung der Versuchung verbürgt schon die Erlösung vom Übel. Deshalb kann die Bitte um letztere fehlen. Überall lassen sich schriftstellerische Motive [1]) für die lukanische Form als eine sekundäre geltend machen. Also dürfte Mt das ursprüngliche Gebet des Herrn überliefern [2]).

b) Die Vergleichung im Rahmen der synoptischen Frage.

Bei unseren Betrachtungen darf auch die Frage nach dem Verhältnis von Mt und Lk im allgemeinen nicht unberücksichtigt bleiben. Wenn es gelingt, den beiden Evv im Rahmen der synoptischen Frage den richtigen Platz anzuweisen, so liegt die Beziehung auf das V U nahe und hat einen berechtigten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit. Sicher ist, daß die Stellung zur Evangelienfrage, diesem Kernproblem der ntl Wissenschaft, nicht ohne Einfluß ist auf die Ansichten über das Gebet des Herrn und umgekehrt [3]). Leider kann man von gesicherten Resultaten der Evv-Forschung nur in beschränktem Sinne sprechen [4]). Aber für uns

---

[1]) Vgl. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums 71 f.

[2]) Ein beachtenswertes psychologisches Moment bringt G. Klein, Z N W VII (1906) 49: „Dieses Gebet haben die Jünger Jesu als heiligsten Schatz treu bewahrt. Und nach seinem Tode war dieses Gebet das teuerste Vermächtnis, das der Meister seiner ersten Gemeinde hinterlassen hatte. Und dieser Besitz der Urgemeinde, die aus Juden bestand, ist uns im Ev Mt treu erhalten worden." Ferner K. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[3] 556: „Wie dasselbe (das V U) in den Texten der beiden Evv, vorzüglich des ersten, erhalten ist, trägt es ganz das Gepräge der Worte des Herrn selbst. Die Abweichungen im Lk-Text, die Bitte um das Kommen des Geistes statt des Reiches (W. glaubt, die Geistbitte sei an die Stelle der Reichsbitte getreten, als ‚auch die Anwendung in der Versammlung üblich wurde', und man nicht mehr wie früher nur für sich betete), die Berufung auf das Vergeben statt des Vergebenhabens bei den Gläubigen, dürfen als wirkliche Veränderungen zweiter Hand angesehen werden, beweisen damit aber nur für das Alter der Grundlage selbst; das übrige sind nur Abkürzungen."

[3]) Für dieses Wechselverhältnis vgl. A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, 47 f., wo das Harnacksche V U als das ursprüngliche einen Baustein liefert zur Rekonstruktion der sog. zweiten Quelle (Q). Mit kategorischer Bestimmtheit wird behauptet: „Überliefert waren ihm (dem Lk) die Anrede *πάτερ* und die sog. 4.—6. Bitte."

[4]) Über den Stand der Frage unterrichtet F. Maier in der Einleitung zu den drei älteren Evv in: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, hrsg. von F. Tillmann I (Berlin 1912) 36—49. Überblicke über die Geschichte

handelt es sich jetzt auch nur um einen Ausschnitt, um das Verhältnis von Mt und Lk. Und hier bewegt man sich auf einem Boden größerer Übereinstimmung als z. B. bei der Frage nach der Priorität des Mt oder Mk.

Ist Lk von Mt abhängig oder Mt von Lk? Oder sind sie beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig? Diese Fragen sind schon mehrmals bejaht und verneint worden. Wohl die meisten und bedeutendsten Gelehrten haben der Tradition entsprechend, ohne von ihr unmittelbar dazu veranlaßt worden zu sein, dem Mt die Priorität gegenüber Lk zuerkannt. Namentlich hielt die katholische Theologie fast immer diesen Standpunkt für den einzig begründeten. „Die Tradition findet in den wesentlichsten Punkten ihre volle Bestätigung" nach der Untersuchung „Zur Evangelienfrage" von B. Bonkamp[1]). Für eine Abhängigkeit des ersten vom dritten Evangelisten sind nur Wilke, Bruno Bauer und Volkmar[2]) eingetreten. In neuerer Zeit glaubt man vielfach, Mt und Lk hätten aus gemeinsamen Quellen geschöpft. Die sogen. Zweiquellentheorie hat namentlich in der kritischen Theologie immer mehr Anklang und Anhang gefunden[3]). Danach

---

des synoptischen Problems gibt jede Einleitung, z. B. J. Belser, Einleitung in das NT[2], Freiburg 1905, 213ff; Th. Zahn, Einleitung in das NT II[3] (Leipzig 1907) 187ff.

[1]) Münster i. W. 1909, 53. Auch E. Wendling, Synoptische Studien, in: ZNW VIII (1907) 256ff.; IX (1908) 96ff. und A. Cellini, Chi primo? S. Matteo o S. Marco in: Cultura religiosa (1907) treten nach BZ VI (1908) 429f. für die Abhängigkeit des Lk von Mt bzw. für die Priorität des Mt gegenüber Mk und damit auch gegenüber Lk ein. Ferner vgl. F. X. Pölzl, Das Matthäus-Evangelium 49ff. und I. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markus-Evangeliums 12—16. — Eine Annäherung oder Rückkehr zur Tradition sind auch A. Harnacks Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien in: Beiträge zur Einleitung in das NT IV (Leipzig 1911).

[2]) Chr. G. Wilke, Der Urevangelist, Dresden und Leipzig 1838; Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker I[2] 362: „Mt findet in der Schrift des Lk das Gebet als Formel empfohlen vor und als solche läßt er sie Jesum in der Bergpredigt vortragen." G. Volkmar, Markus und die Synopse der Evangelien 515: „Lk 11, 3 - 4 gibt . . . das christliche Gebet in seiner ursprünglichsten Form."

[3]) Dagegen will neuerdings F. Spitta die synoptisehe Frage von Lk aus lösen durch die Annahme einer Grundschrift, auf die das dritte Ev zurückgehe. Die Zusätze zu dieser Grundschrift aus Mk-Mt, die sich im Lk-Ev finden, stammen nicht von dem kanonischen Mk oder Mt, sondern von einer älteren Form des Mk, die ihrerseits der aus Lk gewonnenen Grund-

haben Mt und Lk das Mk-Ev und eine postulierte Quelle Q, die vor allem Reden, nach Bernhard Weiß und A. Harnack[1]) auch verbindende Erzählungsstücke enthielt, vor sich gehabt und daraus ihre Evv unabhängig voneinander verfaßt[2]). Das V U schöpften sie aus der Spruchsammlung, da von Mk der Wortlaut desselben nicht überliefert wird. Die einzige Stelle, die im zweiten Ev an das Gebet des Herrn anklingt, lautet 11, 25: „Vergebt, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch euere Übertretungen vergebe." Da der Ausdruck *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sich bei Mk nur hier findet, so ist anzunehmen, daß er das V U in der von Mt dargebotenen Form kannte[3]).

In welcher Form stand nun das V U in der sogen. zweiten Quelle? Das läßt sich nur annäherungsweise aus einer Vergleichung der dem Mt und Lk über Mk hinaus gemeinsamen Stücke, die eben auch jener Spruchsammlung angehören sollen, erschließen. Wie haben sich Mt und Lk gegenüber der Spruchsammlung verhalten? Wernle[4]) untersucht das Verhältnis beider zu Q und kommt zu dem Ergebnis, daß Mt die Spruchsammlung „möglichst getreu mit minimaler sprachlicher Bearbeitung (Gleichnisse) und einzelnen sachlichen Zutaten aufgenommen. Fast durchweg hat er den bessern Text als Lk aufbewahrt" (S. 185). Im einzelnen

---

schrift gegenüber als die jüngere gelten muß. Spitta, Synoptische Grundschrift 499. Für unsere V U-Frage ergeben sich aus dieser höheren Bewertung des Lk keine Folgerungen, da das Gebet des Herrn nicht zu der angenommenen Grundschrift, sondern zu dem eingeschobenen „Buch der Reden" gehört.

[1]) B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung, Leipzig 1908; A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907.

[2]) Nach Harnack ist Q älter als Mk. W. M. Ramsay, Luke the Physician and other Studies, übertrumpft nach Th J B XXVIII 212 Harnack noch, indem er Q noch vor der Kreuzigung Jesu aufgezeichnet sein läßt. J. Weiß, Die synoptischen Evangelien, in: Theologische Rundschau XI (1908) 92—106. 122—133 stimmt dem Hauptresultate Harnacks bei: „Die Spruchsammlung und Mk müssen in Kraft bleiben, aber jene steht voran." Sein Vater B. Weiß, Die Quellen der synopt. Überl. 96 behauptet „die Herkunft von Q aus der Urüberlieferung des Apostelkreises" und (S. 31), daß Q das V U in der Mt-Form enthielt. W. and Lady Margaret Sanday, The Bearning upon the Gospel History, in: The Expository Times XIX (Edinburgh 1908) 103—114 bezeichnen Mt als den Verfasser von Q.

[3]) Harnack, Sitzungsberichte 205 A.

[4]) Synoptische Frage 80 ff. 178 f.

weist er nach, daß Lk die Gerechtigkeitsrede (6, 20—7, 1) „ebenso sicher verkürzt, wie Mt sie erweitert hat“ (S. 64), daß bei der Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum (Lk 7, 2—10) „der ursprüngliche Text durchgehend auf seiten des Mt“ ist, „während Lk umgestaltete“ (S. 65), daß in der Johannesrede (Lk 7, 18—35) die Veränderungen des Mt kleiner sind als die des Lk, daß bei der Beelzebubrede (Lk 11, 14—26) Zusammenhang und Wortlaut von Q bei Mt besser erhalten“ (S. 70), daß in der Pharisäerrede (Lk 11, 39—52) Lk „ungeheuer gekürzt“ hat (S. 71) und daß „der Text des Mt als durchweg besser gelten“ darf (S. 72), daß bei der Bekenntnisrede (Lk 12, 2—12) „wieder einmal die Lk-Rede aus Mt abgeleitet werden“ könnte (S. 73), daß in den drei Parallelen zu den an die Bekenntnisrede bei Mt sich anschließenden Worten (Mt 10, 34—39; Lk 12, 51 ff.; 14, 25 ff.; 17, 33) „Mt wesentlich den ursprünglichen Text und Zusammenhang“ bietet (S. 74), daß in dem Spruch von den Schätzen (Lk 12, 33 f.) „den ursprünglichen Text Mt behalten“ hat (S. 74), daß bei der Parusierede (Lk 12, 39—46. 51—53. 58 f.; 17, 23—37) Mt „den ursprünglichen Wortlaut besonders treu erhalten“ hat (S. 78). „Als Resultat der Vergleichung des Textes der Reden bei Mt und Lk ergibt sich: Die Änderungen des Lk sind in der Regel stärker als diejenigen des Mt“ (S. 79). Bei den noch übrig bleibenden, dem Mt und Lk über Mk hinaus gemeinsamen Stücken halten sich die Änderungen die Wage. Die Fälle, in denen Lk nicht gekürzt bzw. geändert hat, während Mt es tat, sind verschwindend gering.

Zu welcher Lösung der synoptischen Frage Wernle auf Grund dieses Resultates seine Zuflucht nimmt, bleibt für uns hier gleichgültig. Jedenfalls dient die Erkenntnis der lukanischen Gewohnheit zu kürzen im Verein mit den oben bei der Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses beider VU-Formen gewonnenen Gründen dem Prioritätsanspruch des von Mt überlieferten Herrngebets zu starker Stütze. Es ist anzunehmen, daß das VU in der Spruchsammlung die von dem ersten Evangelisten gebotene Form hatte.

Woher kommt es aber, daß Lk einen anderen Anlaß berichtet als Mt? Nach der Perikope von Maria und Martha fährt Lk 11, 1 fort: *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* (2) *εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν*

προσεύχησθε, λέγετε· πάτερ κτλ. . . . . Also auf eine Bitte aus seinem Jüngerkreis antwortete der Herr mit dem VU. Anders bei Mt, der es als einen Teil der Bergpredigt überliefert. Mt 6, 1—18 handelt vom rechten Gottesdienst, nämlich vom Almosengeben, Beten und Fasten. Nach einer Warnung, nicht so zu beten wie die ὑποκριταί, die auf dem Markt und auf den Straßen stehend prahlerisch ihr Gebet verrichten, und nicht zu plappern wie die ἐθνικοί, die nur das Lippengebet kennen und durch Vielrederei erhört zu werden vermeinen, lehrt der Herr seine Zuhörer sein Gebet: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν κτλ. . . . Es fehlt nicht an Stimmen, die eine doppelte Unterweisung bei zwei verschiedenen Gelegenheiten für tatsächlich halten. Diese Möglichkeit läßt sich nicht bestreiten. Indessen legt die Tatsache, daß das VU bei Mt den strophisch fein gegliederten Aufbau [1]) der drei Stücke vom Almosengeben, Beten und Fasten auffallend stört, den Gedanken nahe, daß Christus das VU in der Bergpredigt nicht gesprochen hat, sondern daß Lk den wahren Anlaß berichtet. Wie in anderen Fällen hat Mt hier mit schriftstellerischer Freiheit verschiedene Reden und Aussprüche aneinander gefügt, deren geschichtliche Veranlassungen uns durch Lk oder Mk bekannt sind [2]). Diese Annahme widerspricht nicht der Erkenntnis, daß Mt die ursprüngliche Textform des VU überliefert, sondern entspricht durchaus der nach freier Reflexion waltenden Behandlung, mit der die Evangelisten an ihre Quellen herangetreten sind, mögen diese Quellen mündliche oder schriftliche gewesen sein.

Aus der Gegenüberstellung der beiden VU-Formen bei Mt und Lk, aus der Würdigung ihrer Unterschiede und aus dem Zusammenhang des synoptischen Problems hat sich die Antwort auf die erste literarkritische Frage ergeben, welcher Evangelist die ursprünglichere Gestalt des Herrngebetes bewahrt hat. Der Mt-Form dürfen wir die Priorität zuerkennen. Die lukanischen Abweichungen lassen sich nach Analogie nachweisbarer Fälle aus

[1]) Vgl. D. H. Müller, Die Bergpredigt 5: „Die Frömmigkeit besteht in drei Dingen: im Almosengeben (v. 2—4), im Beten (v. 5—6) und im Fasten (v. 16—18). Zwischen Strophe II und III sind einige Bemerkungen über die Art des Betens (v. 7—9) und die Formel des Gebetes (Unser Vater etc. v. 9—14) eingeschaltet."

[2]) Vgl. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas [9] 458 und Th. Zahn, Theologisches Literaturblatt XIII (1892) 98.

schriftstellerischen Motiven erklären und werden durch das allgemeine Verhältnis des ersten zum dritten Ev bestätigt.

Eine zweite Frage hat sich nun mit der literarischen Stellung des V U im N T insofern zu befassen, als die Parallelen zu einzelnen Bitten Vergleichspunkte bieten.

§ 2. Ntl Parallelen zu den einzelnen Bitten des V U.

Wenn wir die ntl Parallelen zum V U betrachten, so kann es nicht unsere Aufgabe sein, den Sinn und Inhalt der einzelnen Bitten mit dem Gesamtinhalt des Ev zu vergleichen und so eine Auslegung und Ausdeutung zum Gebet des Herrn zu geben. Wir müssen uns im folgenden darauf beschränken, diejenigen ntl Stellen heranzuziehen, die nach der sprachlichen und begrifflichen Seite dem V U nahe stehen. Der Hoffnung, daß durch solche Berührungspunkte vielleicht neues Licht auf die Textgestalt unseres Gebetes fällt, müssen wir uns freilich entschlagen. Denn die Ausbeute wörtlicher Zitate zum N T ist auffallend gering. Das Gebet des Herrn als solches wird im ganzen N T nach der erstmaligen Mitteilung nicht wieder erwähnt. In den Evv läßt sich nur an einer Stelle mit einiger Sicherheit annehmen, daß Christus auf sein den Jüngern gegebenes Mustergebet anspielt. Es sind die Worte in dem Gespräche bei dem verdorrten Feigenbaum, wo der Heiland zum Gebet im Glauben ermahnt und fortfährt: *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (Mk 11, 25; vgl. Mt 6, 14. 15). So lehrte er ja in der fünften Bitte des V U beten. Je weniger unmittelbare literarische Zusammenhänge mit dem V U sich im N T nachweisen lassen, um so unzweifelhafter legt der Augenschein nahe, daß der Geist des V U der Geist des N T und damit der Geist Jesu Christi ist. Die inneren Kriterien der Echtheit und Ursprünglichkeit des Herrngebetes stehen unerschütterlich fest.

Schon die Anrede des Vatergebetes könnte Veranlassung geben, in eine vergleichende biblisch-dogmatische Studie über die große religiöse Idee der Gotteskindschaft einzutreten. An zahlreichen Stellen [1]) verkündet Jesus seine Lehre vom Vater im Himmel, namentlich in der Bergpredigt. Aber wir führen zum

[1]) Z. B. Mt 5, 48 (Lk 6, 36) Mt 6, 32 (Lk 12, 30) Mt 7, 11 (Lk 11, 13) Mt 18, 14; 23, 9 u. a.

Vergleiche nur die Stellen an, wo Christus vom Beten zum Vater oder vom Anbeten des Vaters spricht. Hierher gehören das Gespräch mit der Samariterin und die Abschiedsreden im Jo-Ev (4, 21. 23; 14, 13—16; 15, 16; 16, 26), vor allem aber die charakteristische Tatsache, daß der Heiland selbst in allen seinen Gebeten, die wir aus den Evv kennen, zum „Vater" fleht, mit Ausnahme des Verlassenheitsrufes am Kreuze (Mt 27, 46; Mk 15, 34) [1]). Das Dankgebet nach der Rückkehr der 70 Jünger ist an den „Vater" gerichtet: *ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου* (Lk 10, 21; Mt 11, 25. 26); ebenso bei der Auferweckung des Lazarus: *πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου* (Jo 11, 41). Wiederum betet er zum Vater in der Seelenerschütterung bei der Ankündigung seines Leidens und seiner Verherrlichung, als einige Heiden ihn zu sehen wünschten: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης· . . . πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα* (Jo 12, 27. 28). Das hohepriesterliche Gebet Jo 17 ist nichts anderes als ein tiefinnerliches Zwiegespräch mit dem Vater; fünfmal wird die Anrede wiederholt (v. 1. 5. 24. 11: *πάτερ ἅγιε*. 25: *πατὴρ δίκαιε*). Dreimal wendet er sich betend an den Vater in der schweren Ölbergstunde um Abwendung des Leidenskelches (Mt 26, 39 ff.; Mk 14, 36 ff.; Lk 22, 42 ff.). Schließlich hören wir Vatergebete des Gekreuzigten: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* (Lk 23, 34), und: *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου* (Lk 23, 46).

Daraus ergibt sich die grundlegende Bedeutung der Anrede des V U, die von nun an jedes christliche Gebet von jüdischen und heidnischen Gebeten unterscheidet. So betet Paulus zum Vater aus dem Geiste der Gotteskindschaft. Das ist das wesentlich Neue gegenüber dem Alten Bunde, daß der Mensch nicht mehr als Knecht Gott dem Herrn gegenübersteht und in Furcht und Zittern sein Heil wirkt, sondern wie ein Kind den himmlischen Vater liebt und ihm vertraut. *Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ* (Röm 8, 15; vgl. Gal 4, 6. 7). Freilich beruft sich der Völkerapostel nie ausdrücklich auf das Wort

[1]) Dieser ist aber ein Zitat aus Ps 22, 2.

oder Beispiel des Herrn. Aber wie schon die Kenntnis der Anrede vermuten läßt, war ihm das V U vertraut. Denn die Vateranrede kennzeichnet das Gebet des Herrn und drückt ihm den Stempel der göttlichen Religion, die Jesus offenbarte, auf die Stirne.

Die erste Bitte knüpft an jüdische Heiligung des Gottesnamens an. So wird auch der Name Gottes in dem Lobgesang des Magnifikat heilig gepriesen: *ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (Lk 1, 49), und die Menge des Volkes ruft beim Einzug Jesu in Jerusalem aus: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (Mt 21, 9; Mk 11, 9; Jo 12, 13; Lk 19, 38). Wenn sich der Ausdruck *ἁγιάζειν τὸ ὄνομα* in den Schriften des N T nicht wiederfindet [1]), so ist damit der Gedanke der ersten Bitte dem religiösen Anschauungskreis Jesu keineswegs fremd. Wir besitzen vielmehr gleichsam einen authentischen Kommentar in dem hohepriesterlichen Gebet des Herrn Jo 17 und in dem andern, gleichfalls schon erwähnten ergreifenden Gebete, das Christus sprach, als die nach dem Heile verlangenden Heiden ihn sehen wollten: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα* (Jo 12, 28) [2]). Diese Stelle darf um so mehr als sprachliche Parallele herangezogen werden, da ja das V U von dem Herrn in aramäischer Sprache gelehrt wurde, so daß die Wiedergabe des Urwortes mit *ἁγιάζειν* und *δοξάζειν* begreiflich erscheint. Der letztere Ausdruck kehrt wieder Offb 15, 4: *τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;*

Die Parallelen zur zweiten Bitte *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* würden ins Ungemessene wachsen, wenn wir alle Stellen berücksichtigen wollten, an denen von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν* die Rede ist [3]). Wir zitieren darum nur die Stellen, wo von dem Kommen oder Nahesein des Reiches gesprochen wird. Denn es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf die Tragweite der Reichsbitte im Rahmen der christlichen Religion einzugehen und den vielseitigen Begriff des Gottesreiches zu erläutern, dessen zentrale Stellung als Heilsgröße wiederum in der Bergpredigt

[1]) Vgl. die anderen Stellen, an denen *ἁγιάζειν* vorkommt: Mt 23, 17. 19; Jo 10, 36; 17, 17. 19; Apg 20, 32; 26, 18; Röm 15, 16; 1 Kor 1, 2; 6, 11; 7, 14; Eph 5, 26; 1 Thess 5, 23; 1 Tim 4, 5; 2 Tim 2, 21; Hebr 2, 11; 9, 13; 10, 10. 14. 29; 13, 12; 1 Petr 3, 15; Offb 22, 11.

[2]) Vgl. Ehrhard, Vaterunser 27.

[3]) Mt hat fast stets *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, Mk und Lk dagegen *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Vgl. B. Bartmann, Das Himmelreich und sein König 1.

(vgl. Mt 6, 33) und in den Gleichnisreden Jesu (Mt 13, 1—52; Mk 4, 1—34; Lk 8, 4—21) hell ans Licht tritt. — Unsere Parallelen lassen sich in zwei Gruppen scheiden, je nachdem man das gegenwärtige oder zukünftige Reich auffaßt.

Zur ersten Gruppe gehört schon die Predigt Johannes' des Täufers (Mt 3, 2), die Jesus selbst in Kapharnaum aufnimmt und weiterführt: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mk 1, 15; Mt 4, 17). Nach Mt 10, 7 (Lk 9, 2; 10, 9) werden die Jünger ausgesandt, dieselbe Lehre zu verkünden. In der Verteidigungsrede gegen die Pharisäer sagt Jesus: *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Mt 12, 28; vgl. Lk 11, 20). Und ausdrücklich gibt er auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich komme, die Antwort: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* (Lk 17, 20. 21). Beim Einzug in Jerusalem wird nach Mk 11, 10 das Reich gepriesen, das da kommt: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ.*

Auf das zukünftige Reich im eschatologischen Sinne und auf das Eingehen in dasselbe zielt eine zweite Gruppe von Aussprüchen. Mk 9, 1 ermuntert der Heiland zu seiner Nachfolge mit dem Hinweis auf *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει* (vgl. Mt 16, 28; Lk 9, 27). Ebenso kommt nach Lk 21, 31 das Reich erst bei der Wiederkunft Jesu am Ende der Zeiten: *οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Von dem Eingehen in dieses Reich ist öfter die Rede. Jo 3, 5: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Mt 7, 21: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Reichtum dagegen und Vertrauen auf irdische Güter erschweren den Eintritt ins Himmelreich, wie der Heiland im Anschluß an die Unterredung mit dem reichen Jüngling auseinandersetzt: *πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται . . . πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν· εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν* (Mk 10, 23—25; vgl. Mt 19, 23. 24; Lk 18, 24. 25). Dem Gekreuzigten ruft der eine Schächer zu: *Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου* (Lk 23, 42). Die

Apg 14, 22 lehrt uns, *ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Wie eng die dritte Bitte mit der zweiten zusammenhängt und welch wichtige Stelle sie in der Frohbotschaft Jesu einnimmt, ergibt sich aus Mt 7, 21: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Die dritte Bitte legt sich ihm auf die Lippen, als er in Gethsemane die tiefste Seelennot empfand, und zwar nach Mt 26, 42 im Wortlaut des VU: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου*, Mt 26, 39: *πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ*, Mk 14, 36: *ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ*, Lk 22, 42: *πλὴν μὴ τὸ θέλημα μοῦ ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω.*) Sein ganzes Leben lang sucht Christus den Willen dessen zu erfüllen, der ihn gesandt hat, wie wir besonders von Jo hören: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (Jo 4, 34) . . . *οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (5, 30) . . . *καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (6, 38). Durch die Erfüllung des Gotteswillens ist der göttliche Ursprung seiner Lehre zu erkennen: *ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ* (Jo 7, 17). Die Erfüllung des Gotteswillens ist die Bedingung der Gebetserhörung und des ewigen Lebens: *ἐάν τις . . . τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει* (Jo 9, 31), *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (1 Jo 2, 17). Wer den göttlichen Willen erfüllt, ist Jesu wahrhaft verwandt: *ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν* (Mt 12, 50; vgl. Mk 3, 35; Lk 8, 21; Jo 15, 14). Im Gleichnis vom verlorenen Schafe (Mt 18, 14) und von den ungleichen Söhnen (Mt 21, 31) spricht Jesus vom Willen des Vaters, diesem Wesenselement der Heilandreligion. In der Apg finden wir die dritte Bitte wieder in der Form: *τοῦ κρίου τὸ θέλημα γινέσθω* (21, 14). Der hl. Paulus betont immer und immer wieder den göttlichen Willen, den man erkennen und erfüllen müsse: Röm 1, 10; 2, 18; 12, 2; 15, 32; 2 Kor 8, 5; Gal 1, 4; Eph 1, 5. 9. 11; 5, 17; 6, 6; Kol 1, 9; 4, 12; 1 Thess 4, 3; 5, 18; Hebr 10, 7. 9. 10. 36; 13, 21. Mit Vorliebe nennt er sich im Eingang seiner Briefe: *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Eph 1, 1;

Kol 1, 1; 2 Tim 1, 1). — An vielen anderen Stellen tritt uns der Wille Gottes entgegen, der eben das ganze religiöse Leben umspannt: Apg 13, 22; 22, 14; 1 Petr 2, 15; 3, 17; 4, 2. 19; Offb 4, 11.

Zum näheren Vergleiche mit der Brotbitte sind nur zwei Stellen anzuführen. Sie stehen offensichtlich zum V U in besonderer Beziehung, weil sie uns in demselben Zusammenhang wie dieses mitgeteilt werden. Bei Mt begründet Jesus in der Bergpredigt seine Aufforderung zum anhaltenden, zuversichtlichen Gebet (Bittet, und es wird euch gegeben werden usw.) mit der rhetorischen Frage: *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ* (Mt 7, 9). Das V U steht bei Mt in dem vorhergehenden Kapitel (6, 9—13).

Bei Lk schließt sich unmittelbar an den Wortlaut des V U eine ähnliche Ermahnung zu vertrauensvollem Gebet, in der das Bitten um Brot und Lebensunterhalt veranschaulicht wird mit den Worten: *τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον, καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπῃ αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους κτλ.* (Lk 11, 5).

Als Parallelen im weiteren Sinne kann man die wunderbare Brotvermehrung und die Lehren vom Brote des Lebens (Jo 6) gegen das Ende des Lebens Jesu hin betrachten, ebenso wie die eucharistischen Stellen der Apg (2, 42; 20, 7; 27, 35) und der Briefe.

Der Inhalt der fünften Bitte steht wiederum im Brennpunkte des religiösen Lebens und der Lehre Jesu. Der sehnsuchtsvolle Drang nach Befreiung von drückender Seelenschuld ist der Menschheit seit dem Sündenfall tief eingewurzelt. Diese Sehnsucht zieht sich durch das A T, sie wird gestillt und erfüllt für die Menschheit als Ganzes sowohl wie für den einzelnen in dem Christentum, der Erlösungsreligion. Im wahren Israel erwartet man vom Messias „die Erkenntnis des Heils zur Vergebung der Sünden", wie Zacharias im Benediktus prophetisch singt (*τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* Lk 1, 77; vgl. Mal 4, 5). *Αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (Mt 1, 21), so wird die Namengebung „Jesus" in der Verkündigung an Joseph vom Engel begründet. *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* predigt und tauft Johannes in der Wüste. Jesus, *τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν* (Mt 11, 19;

Lk 7, 34), sagt von sich selbst: *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* (Mt 9, 13; Mk 2, 17; Lk 5, 32). In seiner Predigt und Wirksamkeit, in Gleichnissen und Wundern spielt die Befreiung von der Sündenlast eine Hauptrolle (Mt 9, 1—8 [Mk 2, 1—12; Lk 5, 17—26]; 12, 31. 32 [Mk 3, 28. 29; Lk 12, 10]; 18, 21—35 [Lk 17, 3. 4]; 26, 28; Mk 4, 12; Lk 7, 36—50; 16, 1—12; 24, 47; Jo 20, 23).

Sie ist darum auch im VU enthalten, und zwar als erste der Bitten, die sich auf unser Seelenheil beziehen. Als wichtigste Parallele ist jene Vergebungsbitte Jesu zu betrachten, die er am Kreuze sprach: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* (Lk 23, 34). Sodann ist es von einzigartiger Bedeutung, daß Jesus im unmittelbaren Anschluß an die Mitteilung des VU in der Bergpredigt auf die Vergebungsbitte zurückkommt und sie erläutert: *ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῖν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (Mt 6, 14. 15). Mit dem Begründungssatze der fünften Bitte ist schließlich Mk 11, 25 zu vergleichen: *καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* (Vgl. auch Mt 5, 23. 24. 44; Lk 6, 27. 28.) — Die Stellen, an denen in den übrigen Schriften des NT von Sündennachlassung die Rede ist, berühren unsere Vergebungsbitte nicht näher in literar-kritischer Hinsicht (Apg 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18; Röm 4, 7; Eph 1, 7; Kol 1, 14; Hebr 9, 22; 10, 18; Jak 5, 15; 1 Jo 1, 9; 2, 12).

Die Bitte *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* hängt mit der vorhergehenden innerlich zusammen. Denn wer Vergebung vergangener Sünden erfleht, will auch in Zukunft von Sünden frei bleiben, Reue und Vorsatz haben dieselbe Quelle. Um Bewahrung vor Versuchungen darf Jesus aus seiner eigenen religiösen Erfahrung heraus beten lehren. Denn er selbst hatte schwere Versuchungen Satans zu bestehen, wie uns alle drei Synoptiker erzählen (Mt 4, 1—11; Mk 1, 12. 13; Lk 4, 1—13). Und wie häufig gingen die Pharisäer darauf aus, ihn zu versuchen (Mt 16, 1 [Mk 8, 11]; 19, 3 [Mk 10, 2]; 22, 18 [Mk 12, 15]; 22, 35; Lk 11, 16; Jo 8, 6). Aber ein eigentliches Zitat oder ein ausdrücklicher Hinweis auf die sechste VU-Bitte ist im NT nicht vorhanden.

Nur die Mahnung des Herrn an die Jünger im Garten Gethsemane erinnert daran: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν* (Mt 26, 41; Mk. 14, 38; Lk 22, 40. 46). Der Ausdruck *εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν* kommt nicht wieder vor (vgl. Lk 5, 18. 19; 12, 11; Apg 17, 20; 1 Tim 6, 7; Hebr 13, 11). In den Briefen Pauli kehrt die Mahnung Christi wieder: . . . *σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς* (Gal 6, 1). Die Gefahren der Versuchung werden öfter erwähnt (1 Kor 7, 5; 1 Thess 3, 5; 1 Tim 6, 9), aber auch ihre Grenzen (1 Kor 10, 13; ebenso Jak 1, 2. 12; 2 Petr 2, 9).

Die siebente Bitte schließlich, die sprachlich (durch *ἀλλά*) und inhaltlich mit der sechsten verknüpft ist, hat eine ähnlich lautende Parallele in dem hohepriesterlichen Gebet Jesu für die Jünger Jo 17, 15: *τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ*. Die übrigen Stellen, an denen der Heiland von dem Bösen, persönlich oder sachlich aufgefaßt [1]), spricht, lassen nur eine entferntere Beziehung zum V U zu (Mt 5, 37; 9, 4; 12, 35 [Lk 6, 45]; 13, 19; Mk 7, 23). Bei Paulus findet der Gedanke der Erlösung von dem Übel oder der Entfernung des Bösen öfter Ausdruck (Röm 12, 9; 1 Kor 5, 13; Gal 1, 4; Eph 6, 16; 2 Thess 3, 3; 2 Tim 4, 18; besonders die beiden letzten Stellen). Auch in den Johannesbriefen ist von dem Bösen die Rede (1 Jo 2, 13. 14; 3, 12; 5, 18. 19). Das Verbum *ῥύεσθαι* kommt in Verbindung mit *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* nicht wieder vor (Mt 27, 43; Lk 1, 74; Röm 7, 24; 11, 26; 15, 31; 2 Kor 1, 10; Kol 1, 13; 1 Thess 1, 10; 2 Thess 3, 2; 2 Tim 3, 11; 4, 17. 18; 2 Petr 2, 7. 9).

Die Vergleichung des V U mit den ntl Parallelstellen ergibt somit keine unmittelbaren literarischen Zusammenhänge. Das Gebet des Herrn wird in der Heiligen Schrift des N T außer Mt 6, 9—13 und Lk 11, 2—4 nirgends ausdrücklich zitiert oder verwertet. Das ist aber nur die negative Seite des Ergebnisses dieser Vergleichung. Als positives Resultat ist die Erkenntnis

[1]) Zu der Streitfrage, ob *τοῦ πονηροῦ* von *ὁ πονηρός* oder von *τὸ πονηρόν* abzuleiten ist, sei nur festgestellt, daß der Teufel bei Christus bloß einmal (Mt 13, 19) *ὁ πονηρός* schlechthin heißt, daß aber diese Bedeutung hier klar aus dem Zusammenhang hervorgeht. Nach dem Sprachgebrauch des Mt-Ev (vgl. 5, 37. 39. 45; 7, 11. 17; 12, 34 usw.) haben wir im V U *τὸ πονηρόν* vorauszusetzen, das auch dem Sinne nach besser paßt. Näheres s. bei J. Knabenbauer S. J., Evangelium sec. S. Matthaeum [2], in: Comment. in quatuor evangelia I, 1 (Parisiis 1903), 278f.

gewonnen, daß für jede einzelne Bitte die innere Übereinstimmung mit dem Gesamtinhalt der Predigt Jesu auch äußerlich bezeugt ist, meist durch ähnlich lautende Aussprüche und Gebetsworte des Herrn selbst. Der Mangel ausdrücklicher Hinweise auf das VU im NT ist darum nicht von Belang. Daß besonders der Inhalt der drei ersten Bitten so fest mit der Predigt Jesu verankert ist, ja eine zentrale Stellung in seinem Ev einnimmt, ist der stärkste innere Grund für die Zugehörigkeit diese drei Bitten zum ursprünglichen Herrngebet. Dieser innere Grund kann gegenüber Harnack nicht nachdrücklich genug betont werden. Was aus der Lehrverkündigung Jesu wie eine Zentralsonne hervorleuchtet, muß sich auch im Gebete, dieser aus dem tiefsten Innern quellenden Betätigung der Religion, widerspiegeln. Es ist psychologisch undenkbar, daß eine Persönlichkeit, deren ganzes Seelenleben auf Gott gerichtet ist, deren Wort und Werk in Gottes Reich und Willen aufgeht, eine feierliche programmatische Gebetsoffenbarung mit der Bitte um das tägliche Brot einleitet. Und ebenso unbegreiflich wäre es, wenn es einem Späteren gelungen wäre, diesen Gebetstorso so mustergültig und formvollendet zu ergänzen, daß er Jesu Geist und Leben atmete. Aus der Vergleichung des VU mit den ntl Parallelen fließt noch einmal die innere Unhaltbarkeit der Harnackschen Aufstellungen.

Curriculum vitae.

Natus sum Dauborni in vico prope Limburgum ad Lahnam sito die VIII. mensis Aprilis anni 1885 patre Josepho, cui munus et titulus „Landesbauinspektor“, matre Aloisia nata Hilf. Fidem profiteor catholicam. Aquis Mattiacis (Wiesbaden) post legitimum nonennium in Gymnasio Regio peractum maturitatis testimonium accepi. Undeviginti annos natus inter alumnos Seminarii Fuldensis receptus sum. Post biennium in universitatem Argentinensem commigravi, ubi studia theologica per duo semestria continuavi. Unde per unum annum universitatem Monacensem frequentavi. Argentoratum reversus iterum theologorum ordini adscriptus sum, per quater sex menses non solum sacrarum litterarum, sed etiam artium liberalium, maxime architecturae christianae studiosus. Post Pascha 1910 intravi in Seminarium Episcopale Limburgense, ubi sacris Subdiaconatus et Diaconatus ordinibus susceptis die 17. Martii 1911 juxta ritum S. R. E. ad s. Presbyteratus gradum promotus sum. Dein sacellanus parochiae Montaborinae animarum curae occubui, usque dum hac dissertatione a Facultate Theologica Universitatis Argentinensis approbata die 24. Februarii 1913 examen rigorosum ad Doctoratus S. Theologiae gradum ascendendum absolvi. Omnibus professoribus de me bene meritis gratias ago maximas. Imprimis Rohrium pia semper memoria colam.